síntesis

F I L O S O F Í A

PENSAMIENTO FILOSÓFICO ESPAÑOL

Volumen I

DE SÉNECA A SUÁREZ

Manuel Maceiras Fafián (editor)
Antonio M. López Molina
Alfonso Maestre Sánchez
Sebastià Trías Mercant

thémata
EDITORIAL SÍNTESIS

Consulte nuestra página web: **www.sintesis.com**
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

proyecto editorial

síntesis

FILOSOFÍA

[thémata]

◆

directores

Manuel Maceiras Fafián
Juan Manuel Navarro Cordón
Ramón Rodríguez García

PENSAMIENTO FILOSÓFICO ESPAÑOL

Volumen I

DE SÉNECA A SUÁREZ

Manuel Maceiras Fafián (editor)
Antonio M. López Molina
Alfonso Maestre Sánchez
Sebastià Trías Mercant

NO fotocopies el libro

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Esta obra ha sido publicada con la ayuda de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

© Manuel Maceiras Fafián (editor)
Antonio M. López Molina
Alfonso Maestre Sánchez
Sebastià Trías Mercant

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso 34
28015 Madrid
Tel 91 593 20 98
http://www.sintesis.com

ISBN: 978-84-975697-0-5

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

A nuestros alumnos

Índice

Introducción
Ambigüedades y certezas del Pensamiento Español

1 *La "Hispania Romana" y la "Corduba patricia". La Filosofía de Lucio Anneo Séneca*
Alfonso Maestre Sánchez

1.1. La obra de Séneca
1.2. ¿Espiritualismo moral?
1.2.1. Fin de la moral de Séneca, 1.2.2. Sujeto y norma de moralidad, 1.2.3. Medios específicos de la norma de moralidad
1.3. ¿Espiritualismo ontológico?
1.3.1. ¿Espiritualismo psicológico?, 1.3.2. ¿Espiritualismo teológico?, 1.3.3. La persona humana y su apertura a la divinidad
1.4. Bibliografía
1.4.1. Obras de Séneca, 1.4.2. Otras obras

2 *La Bética cristiana, cuna de latinidades y "filosofías" medievales*
Alfonso Maestre Sánchez

2.1. La Bética de Juvenco de Elíberis (siglo IV)
2.1.1. Obra de Juvenco, 2.1.2. Doctrina de Juvenco
2.2. La Bética e Isidoro de Sevilla (siglo VII)
2.2.1. Sevilla, núcleo de culturas, 2.2.2. La producción literaria de Isidoro de Sevilla, 2.2.3. Erudición de Isidoro,,
2.3. La Bética y los mozárabes (siglo IX)
2.3.1. El Islam y al-Andalus, 2.3.2. Los mozárabes de Córdoba, 2.3.3. Cristianismo e Islam en la Córdoba mozárabe
2.4. Raimundo Lulio: pensamiento y acción *Sebastià Trías Mercant*
2.4.1. El problema de las fuentes del pensamiento luliano, 2.4.2. El contexto biográfico-cultural del pensamiento luliano, 2.4.3. Pensamiento y acción, 2.4.4. El lulismo medieval,.
2.5. Bibliografía
2.5.1. Obras de la Bética, 2.5.2. Obras de Raimundo Lulio, 2.5.3. Otras

obras

3 *Pensamiento español en el siglo XVI*

Manuel Maceiras Fafián

3.1. Pensamiento y Renacimiento en España

3.1.1. Experiencia, literatura y filosofía, 3.1.2. Libertad y censura en el desarrollo del pensamiento español, 3.1.3. El carácter específico del Renacimiento en España

3.2. Contexto intelectual y espiritual del siglo XVI

3.2.1. El formalismo de la filosofía escolástica, 3.2.2. Reacciones críticas al escolasticismo, 3.2.3. Formas de espiritualidad y neoplatonismo, 3.2.4. Espiritualidad y crítica erasmista

3.3. Novedad e innovación en el pensamiento de la segunda mitad del siglo XVI

3.3.1. Lenguaje y moralidad en Francisco Sánchez de las Brozas, 3.3.2. Las cautelas metódicas de Francisco Sánchez, llamado "El Escéptico", 3.3.3. El "espiritualismo materialista" de Gómez Pereira, 3.3.4. El "genialismo" biologista de Juan Huarte de San Juan, 3.3.5. Espíritu y lenguaje en Fray Luis de León

3.4. Bibliografía

4 *Francisco Suárez: metafísica y libertad en la polémica "De auxiliis"*

AntonioM. López Molina

4.1. Coordenadas histórico-temáticas de la filosofía de Francisco Suárez (1548-1617)

4.1.1. El ambiente filosófico-cultural europeo en la segunda mitad del siglo XVI y primera del siglo XVII, 4.1.2. El ambiente español en el momento histórico de Suárez, 4.1.3. La actividad intelectual de la Compañía de Jesús, 4.1.4. Motivaciones personales del pensar de Suárez

4.2. Teoría del ente o del ser en general

4.2.1. El concepto objetivo de ente, 4.2.2. La noción de esencia real, 4.2.3. El ente como nombre es la "ratio communissima entis", 4.2.4. Teoría de las distinciones, 4.2.5. Teoría de los entes de razón, 4.2.6. Las divisiones del ente, 4.2.7. Topología de la sustancia en el sistema suareciano, 4.2.8. Introducción al estudio de los accidentes, 4.2.9. Teoría de los modos

4.3. Causalidad y libertad en la polémica "De auxiliis"

4.3.1. Teoría de la causalidad, 4.3.2. Causalidad y libertad: contexto histórico-temático, 4.3.3. La tesis determinista, 4.3.4. La polémica "De auxiliis", 4.3.5. Teoría de la libertad

4.4. Ideas jurídico-políticas de Suárez *Manuel Maceiras Fafián*

4.4.1. Relaciones comunitarias del ser humano, *4.4.2. El poder político*, *4.4.3. La delegación del poder político*, *4.4.4. Obligaciones y límites del poder. La ley y la justicia*

4.5. Bibliografía

4.5.1. Obras de Francisco Suárez, 4.5.2. Otras obras

Introducción: Ambigüedades y certezas del Pensamiento Español

Porque conjunciones y correspondencias no rigen el panorama histórico de las ideas, se justifican las disidencias y también las razones de quienes estimen que el título del presente libro podría haber sido "Filosofía española" o "Pensamiento español", sin que falten argumentos para proponer otros análogos. La oscilación en la aparente ambivalencia de los significantes no ofrece, sin embargo, divergencias de fondo en el campo de los significados. Y esto porque si se aprecia su contenido a partir de criterios exentos de prejuicios, como pide Husserl, su objeto no puede ser otro que el enunciado en su propio título: dar cuenta de los hitos reflexivos, originariamente hispánicos, más significativos e influyentes en el contexto amplio de la historia del Pensamiento y, en particular, en la vida y la historia de España. La aparente simpleza de esta afirmación no es indiferente, sobre todo para quienes practican el estudio de la "cultura española", porque lleva implícitos asuntos que, a decir verdad, no nos parecen de fondo, pero que conviene clarificar.

El primero, sin afán de profanaciones, tiene que ver con la distinción entre "pensamiento" y "filosofía". Debemos adelantar que tal división no ha sido criterio espistemológico seguido en este libro. Si en otros momentos históricos la dualidad pudo haber tenido sentido, en cuanto que el campo de la filosofía se reducía a metafísica o teoría del conocimiento, hoy se amplían sus propósitos para hacer de ella una actividad intelectual que reflexiona o reconsidera el sentido de la diversidad de experiencias que concurren en el ser humano, reconocido como esencialmente histórico y mundano. Bien decía Ortega que la realidad del hombre es indisociable de sus experiencias: naturales, sentimentales, religiosas, estéticas, sociales, comunicativas, etc. Aclarar, por lo menos algunas de las más notables, es cometido que asignamos sin escrúpulo a la filosofía o, si se prefiere, al pensamiento, que se dota a sí mismo de realismo precisamente por su actividad *"re-flexiva"* sobre tales experiencias. (Sin confundir, claro está, "re-flexivo" con "reflejo".)

Esta ampliación más actual del campo de la filosofía y su equiparación al de pensamiento reflexivo han supuesto un notable aporte hermenéutico para reinterpretar la propia historia del pensamiento español. Guardando la lucidez y manteniendo las

diferencias, permite dar por sobrepasada la canonización de la fisura entre filosofía y literatura. Hoy nos parece poco discutible hablar del carácter filosófico, por ejemplo, del pensamiento de Séneca, de la "filosofía" de Quevedo, de Galdós, de Antonio Machado o de los ensayos filosóficos de Octavio Paz. Y, sin merma al rigor especulativo, parece razonable incluir en el pensamiento español a místicos, teólogos y espirituales del siglo XVI, evitando comodidades sin objeto.

Quizás convenga recordar aquí, previniendo suspicacias de una secular leyenda antitradicionalista, que la hondura simbólica de la lírica, del teatro y de la novela españolas –ya las renacentistas y barrocas– ofrece la evidencia empírica de que el arte no es actividad mimética o meramente retórica, sino revelación, insuficiente e interminable, pero revelación fiable de lo más esencial e íntimo en los seres. Andando el tiempo, Schiller verá el arte, sobre todo la literatura, como mediación en la que con privilegio se produce la conjunción o juego de lo subjetivo psíquico y lo objetivo natural (*Cartas sobre la educación estética*). Schelling concluirá que ella, poniendo en ejercicio la insaciable función simbolizadora, es "órgano de la filosofía trascendental" (*Sistema del Idealismo trascendental*). Ideas que, mediando Schopenhauer y Nietzsche, alcanzan a Heidegger, para quien el lenguaje poético, suprimidas las funciones designativas y denominativas, se erige en "casa" o "templo" en donde el ser habita, lugar y ámbito por el que se deja entrever a la par que en él se oculta ("¿Y para qué poetas?", en *Caminos de bosque*). Sin mermar méritos a tan rica tradición estética y celebrado el advenimiento heideggeriano (para algunos invención del siglo), sin embargo parece justo reconocer que tal convencimiento motivó la práctica usual de artistas y poetas, pagando con el arte tributo a su convivencia con el mundo. Si, como ejemplo entre muchos, se atiende al simbolismo barroco de Cervantes o Calderón, se verá hasta qué punto el secreto de las vidas y de las cosas –por tanto, del ser– se va revelando por las palabras, que no sustituyen a la reflexión (Heidegger), sino que le franquean el paso, la enriquecen y amplían su horizonte al enfrentarla con la "vehemencia ontológica" generada por símbolos y metáforas que llevan al límite propuestas imaginativas y creativas (Ricoeur, *La metáfora viva*). Se difuminan así los contornos entre filosofía y literatura, en cuanto que el ejercicio reflexivo no alcanza su pretendida exhaustividad desvinculado de las significaciones simbólicas. Indisolublemente enlazados símbolos y conceptos, ambos se benefician de su acción recíproca. Valga esta breve evocación para justificar la modernidad reflexiva, filosófica por tanto, de una secular literatura española cuya densidad conceptual y estética parece superfluo recordar.

Tales convicciones motivan una segunda serie de observaciones en torno al género literario propio de la filosofía. Una y otra vez se advierte sobre el carácter sistemático de algunas grandes filosofías, la de Descartes, Kant o Hegel, entre otras. Es ésta, sin embargo, una manera de ver las cosas que no confirman otras filosofías no menos significativas, como podrían ser, tomando ejemplos temporal y conceptualmente distantes, Platón o Nietzsche. Si la filosofía no se limita a un complejo conceptual, porque es una forma de reflexionar o reconsiderar el sentido de nuestra experiencia como seres mundanos e históricos, no parece que un género literario o una sola forma

significante pueda hipotecar la heterogeneidad de problemas que se cobijan bajo un propósito tan amplio como falto de perímetro. En coherencia con lo que se acaba de decir, no en vano Unamuno dirá que la filosofía española está "líquida" y "difusa" en el amplio campo de nuestra literatura y en formas específicas de vida, como la de Ignacio de Loyola o Don Quijote, incapaces de ser aprehendidas en un sistema (*Del sentimiento trágico de la vida*). Cierto que esto supone abrir no pocos problemas, entre ellos el de distinguir símbolos e ideas ya que no es lo mismo crear imágenes que forjar conceptos. Sin embargo, con todas las cautelas que imponga la ambigüedad, lo cierto es que en este libro se ha recurrido no sin intención a autores, de Séneca a Cervantes, Calderón o Gracián, entre otros, entendiendo que símbolo y concepto se reclaman hasta el punto que uno concurre a hacer más eficaz al otro. Buen ejemplo del auxilio esencial entre literatura y filosofía lo representa precisamente la obra de Unamuno. ¿Es que sus novelas no son precisamente la prueba de que la ficción literaria es la forma más fecunda y significativa para introducir la comprensión de valores, sentimientos, situaciones anímicas e intelectuales, que resultarían plenamente opacas sin los auxilios literarios? Es éste un lugar común en el contexto de las hermenéuticas actuales, que viene a confirmar la validez de introducir en el estudio del pensamiento a autores como los que aquí se recogen. Y, superando la coacción de los géneros e incluso la naturaleza de los asuntos, parece indudable que la catequética misionera y la especulación teológica en el siglo XVI han sido el más fecundo estímulo para el pensamiento racional humanista.

Tal ampliación de los márgenes, evitando la guerra santa o ideológica, despoja de importancia a la discusión sobre si existe o no una "filosofía" o un "pensamiento" español, homologable al francés o alemán. La querella parece fuera de lugar por dos razones: primero, porque en España, como en todas partes, el desarrollo del pensamiento se ha ido configurando en paralelo e interdependencia con las demás parcelas o ámbitos de realidad de la vida histórica nacional, acompasada la marcha entre ideas y vivencias; segundo, porque nuestra tradición literaria, evitando la fosilización de las ideas, ha recurrido más a la simbolización imaginativa que a la racionalización conceptuosa, sin merma alguna para su valor reflexivo. Lo que, quizás, requiere actitudes lectoras y hermenéuticas más exigentes.

Una tercera serie de consideraciones se abre paso al hilo de las anteriores: son las que tienen por objeto la problemática asociación entre el carácter específico de un pueblo, nación, sociedad, etc., y el pensamiento o filosofía a los que haya dado origen. Si es Huarte de San Juan el más destacable pionero de la idea, la discusión alimentó los gustos de las generaciones concurrentes en el paso del siglo XIX al XX, cuando subsiste con vigor la herencia alemana del romántico *Volksgeist*, presente ya en Herder y Humboldt, perdurable en el empeño de acentuar la eficacia del "genio" nacional, que va a confluir con las nuevas "filosofías de la vida" y la irrupción de la "psicología de los pueblos", sugestivas novedades a las que no es ajena la "Generación del 98" y el propio Ortega. Sintetizados los empeños heterogéneos, el fondo común del asunto radicaba en estrechar los vínculos carácter/pensamiento, para concluir que pueblos y naciones están singularmente dotados para uno u otro tipo de actividad intelectual o práctica.

Preocupación, por otra parte, no exclusivamente española, toda vez que en Francia merece no menor atención bajo la sospecha indeseable de la posible superioridad de los anglosajones, usurpadores de los caracteres de lo serio y riguroso.

Con formulaciones diversas, tal ambiente fue abriendo paso a la convicción según la cual el "pueblo" español no estaría especialmente dotado, en virtud de su propia constitución biopsicológica, para la producción científica ni para el pensamiento teórico o filosofía. Desencanto que subyace a no pocos durante el siglo XIX, desde Pompeyo Gener a Altamira (*Psicología del pueblo español*), a Lucas Mallada (*Los males de la patria*) y que viene a concluir en Unanumo y Otega, desconfiados habituales del rezagado espíritu latino. Sin esperar a *España invertebrada*, ya en 1911 Ortega veía como única nota distintiva de la historia moderna de España, su resistencia a la cultura moderna y, con ella, a la ciencia y a la filosofía (*La estética del enano "Gregorio el botero"*). A decir verdad, y en descargo de Ortega, lo cierto es que, contradiciendo sus propias palabras, su intenso y eficaz trabajo a favor de la educación y de la cultura es buen testimonio de que confiaba en la segura regeneración de tan reactiva condición.

José de Echegaray, en el *Discurso* de ingreso en la Real Academia de Ciencias el 11 de marzo de 1966, denuncia con vehemencia la "grande injusticia" y "audaz calumnia" que supondría atribuir la falta de científicos y matemáticos españoles a alguna "incapacidad radical de la raza". El escollo que encontró el genio nacional fue, por el contrario, el "despotismo y la intolerancia" con los que el siglo XVII manchó la historia de España. Situación que importa reconocer para alcanzar a superar. Sánchez Albornoz y Américo Castro, en su propósito por tipificar una cierta identidad del *"homo hispanicus"*, en sentido no coincidente, ambos dejan situado el problema de la diversidad caractereológica en el terreno de la historia. A la postre son factores histórico/culturales los motivos de las diferencias, bien es cierto que con notabilísimas divergencias entre ellos: mientras que para Castro, por ejemplo, el cristianismo y su conflictiva convivencia con judíos y musulmanes diferenciaron profundamente a España del resto de Europa, para Sánchez Albornoz es precisamente el cristianismo quien confirma el carácter puramente occidental y europeo de España. Concluyendo con el asunto, Caro Baroja insistirá en la "falacia del carácter nacional". No así Salvador de Madariaga, quien sostiene, aunque sin más razones que las puramente empíricas, la realidad de caracteres nacionales diferenciadores (*Rev. Occid.* II, 16, 1964).

¿Qué deducir para nuestro propósito? Nada distinto a lo que cualquier antropología de la cultura de hoy pueda concluir, de Franz Boas a Lévi-Strauss, entre otros. Ninguna razón o hecho justifica que haya razas o pueblos superiores o inferiores, ni más ni menos dotados para esta o aquella actividad. Las diferencias no son más que sociales y culturales. En fin, pertenecen al ámbito de lo histórico y no natural, porque las identidades humanas no son cerradas, sino proyección abierta con horizonte. Ahora bien, no cabe duda de que las condiciones simplemente ambientales y de formas de vida cotidiana, educativas, etc., favorecen ciertos tipos de actividad, intelectual o no, y apartan de otros. Nada extraño, pues, que en España no se produzca una filosofía como la alemana o la francesa dados los empeños vitales, intelectuales e históricos que

entretuvieron a los españoles de los siglos XVI al XX. Son largos siglos en los que, es bien cierto, la ciencia moderna no encuentra en España muchos representantes reseñables. Pero no es menos cierto también que toda una obra moral y política, en la que destacan Vitoria y Suárez, entre muchos, es testimonio de una reflexión vigorosa y con sugerentes implicaciones posteriores en al campo de la ética, la política, la economía, en fin, en parcelas de realidad social ni mucho menos secundarias. Por eso no parece desmesura decir que el pensamiento español moderno, si no ofrece pioneros en las ciencias, sí lega una estela de literatura sapiencial y esencialmente humanista que jalona un itinerario intelectual de gran riqueza en las que, antes de Dilthey, podríamos llamar con Hegel "ciencias del espíritu".

Otro asunto en estrecha vinculación con el anterior es la continuidad o no de una cierta línea temática subyacente al desarrollo heterogéneo y a la memoria acumulada del pensamiento español. Si seguimos a Américo Castro, la historia del pensamiento y de la sociedad española queda profundamente marcada por la convergencia medieval de las "tres castas de creyentes", puesto que los españoles "nacieron a la vida histórica sin conciencia de ser celtíberos, y sí de ser cristianos, mudéjares o judíos" (*La realidad histórica de España*). Concurrencia mucho más conflictiva que pacífica, con tres visiones del mundo, de la vida, de la muerte y de la sociedad, muy diferenciadas entre sí, remitiéndose cada una a su peculiar orden dogmático de creencias. A partir de tales disposiciones, no parece injustificado concluir que las motivaciones "teológicas" tuvieron mucho que ver en el desarrollo del pensamiento en España. Y así parece claro en el mundo medieval, tanto en el contexto cristiano como en el islámico. Pero no es tampoco desacertado decir que las motivaciones teológicas sustentan el pensamiento en el siglo XVI, al que la raíz religiosa no impidió erigirse en formidable reivindicación humanista, ética y socialmente moderna. Y el trasfondo teológico anima la sensibilidad barroca e incluso al propio ambiente secularizado de la Ilustración. Y, bien avalado por los textos, un teologismo subyacente se encuentra en las formulaciones del pensamiento liberal e institucionista del siglo XIX, que se adscribe al panenteísmo de K. Ch. Krause. Razones teológicas evidentes motivaron el tradicionalismo de Marcelino Menéndez y Pelayo, Balmes y Donoso Cortés. Quizás Ortega sea el primero que inicia un modo de pensar en esencia secularizado, enfrentado el espiritualismo teologizante de Unamuno.

Ahora bien, las motivaciones en nada condicionan el valor de una filosofía o de un pensamiento. De ahí que los "supuestos" teológicos no merman en absoluto el valor de obras que manifiestan indudable solidez intelectual y reflexiva. No hay, en efecto, filosofía sin motivaciones ni presupuestos. Serán el rigor en el método y en la argumentación los que justifiquen cada forma de pensar. Y, sin compartir uniformidad, éstos no faltan en la tradición del pensamiento español.

Una segunda motivación de fondo pudiera ser la presencia de problemas y asuntos morales y, en consecuencia, políticos. El reino del "deber-ser" y las inquietudes axiológicas son una constante en las filosofías de todos los tiempos y lugares. Ahora bien, en el pensamiento español adquieren tratamientos menos conceptuales y mucho más elaborados en conexión con la aplicación cotidiana, empeño no ajeno a las solicitudes

preceptivas y a la preocupación por las reglas. Así sucedió con los grandes asuntos planteados por el estatuto antropológico y moral de las nuevas poblaciones americanas, que suscitaron una reflexión ética aplicable de modo inmediato a las conductas y normas, con las consiguientes consecuencias políticas. Cervantes o Quevedo son indisociables de referencias y exigencias morales, como no lo es el pensamiento teórico de Luis Vives y no menos el de F. Suárez. Y, en el siglo XIX, tanto el llamado "tradicionalismo nacionalista" que lidera Menéndez y Pelayo, como el krausismo institucionista, divergentes en ideas y conceptos, en el fondo son indisociables de una serie de propuestas morales, sociales y educativas. En este sentido, Séneca significó una primera inspiración cuya "presencia viva" perdura en la tradición del pensamiento español. No en vano Gracián pide que la filosofía no se reduzca a comprender las cosas, que eso es cosa de gramáticos, sino que debe enseñar a "hacellas", obra ésta del filósofo.

Motivaciones y razones de la presente obra

El criterio que ha motivado la selección de los diversos capítulos que componen la presente obra se ha propuesto el sometimiento explícito a un principio más conceptual que histórico. Con ello queremos decir que no se ofrece aquí una "historia de la filosofía o del pensamiento español" temporal y diacrónicamente expuestos, sino la presentación de grandes asuntos, a nuestro juicio ejes o subsuelo en torno a los cuales se desplegaron luego constelaciones de asuntos, nombres y tentativas, aquí no atendidos. Naturalmente, en aras del orden y la claridad, es insalvable la exigencia de pasar por épocas y tiempos, que justifican el orden de los capítulos. Sin embargo, en cada uno, se pretende más aproximar a un modo de reflexión o a una temática que dar cuenta de una época. Por eso se ha atendido específicamente a aquel o aquellos asuntos y autores que realmente marcaron un hito no sólo en su momento, sino en el desarrollo posterior del pensamiento español. En consecuencia, no ha sido la nuestra una intención "extensiva" para no dejar nada y a nadie fuera, sino que se ha guiado por un punto de vista "intensivo", singularizando autores, asuntos o grupos de problemas..., asumidos como síntesis y compendio de cierta novedad u originalidad.

Este criterio impone la selección e impide acumular nombres de autores o doctrinas, quizás notables, pero que deben ser estudiados en un segundo momento o tras la secuencia que viene establecida por los que aquí se recogen.

Lo hecho en este libro viene precedido por otros trabajos de mayor extensión. Entre los últimos y más completos sobresale la obra de José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, en 7 volúmenes, que recapitula con criterios muy acertados asuntos y problemas de los diversos períodos históricos. Abellán, con criterios metodológicos distintos, prosigue la obra sobre el estudio del pensamiento español iniciada por Marcelino Menéndez y Pelayo y continuada por Bonilla San Martín, los hermanos Tomás y Joaquín Carreras Artau y Marcial Solana, entre los más notables.

Fuera de nuestras fronteras, es un deber de justicia reconocer la obra de Alain Guy, dedicado intelectualmente durante toda su vida al estudio del pensamiento español. Entre sus incontables trabajos citaremos solamente su *Histoire de la Philosophie Espagnole* (2.ª ed., 1985). En el estudio de la filosofía hispano musulmana sobresalen los trabajos deMiguel Cruz Hernández, que han abierto el camino, ampliamente enriquecido por Joaquín Lomba. En nuestra proximidad, Rafael Ramón Guerrero continúa con rigor filológico y conceptual el estudio del pensamiento islámico, al que ha dedicado numerosos trabajos. Entre ellos, el libro de esta colección, *Filosofías árabe y judía*, al que remitimos. Si en este libro se ha prescindido de un capítulo dedicado a ellas, es debido precisamente a que ese trabajo lo ha realizado ya Rafael Ramón Guerrero, integrado en el equipo de colaboradores autores de esta obra.

Particularizando asuntos y temáticas, sobresale la obra de Enrique M. Ureña, óptima y última en documentación, dedicada al estudio de Krause y del krausismo español, a cuya investigación contribuye con todo un equipo por él dirigido. Asuntos a los que Elías Díaz, Antonio Jiménez y J. L. López Morillas, entre otros, han dedicado también trabajos muy notables, así como últimamente lo ha hecho Rafael V. Orden Jiménez. Por su indudable valor, rigor y seriedad analítica, debe ser reseñada también la trilogía de la que es autor Pedro Cerezo Galán: *Palabra en el tiempo*, sobre A. Machado; *La Voluntad de Aventura*, libro dedicado a la filosofía de Ortega y Gasset; *Las máscaras de lo trágico*, obra tan amplia como sutil en la interpretación de Unamuno. Nelson R. Orringer, desde Norteamérica, ha contribuido al estudio del pensamiento español con notables trabajos, entre ellos *Ortega y sus fuentes germánicas*. Sin poder aquí recordar a otros muchos, son bien conocidos Julián Marías y P. Laín Entralgo como estudiosos del ambiente intelectual español, sobre todo contemporáneo.

Antonio Heredia y Roberto Albares promueven y coordinan el *Seminario de Filosofía Española e Iberoamericana*, en la Universidad de Salamanca, en el que van siendo abordadas temáticas muy diversas del pensamiento español, con participación de cuantos se dedican al estudio del hispanismo. Debe igualmente mencionarse la actividad de la *Asociación de Hispanismo Filosófico (AHF)*, fundada por J. L. Abellán y actualmente dirigida por Antonio Jiménez García. E. Forment, en Barcelona, con la atención dirigida a la obra de Santo Tomás de Aquino, promueve el estudio de la filosofía medieval española. Sería imposible evocar aquí los numerosísimos trabajos sobre asuntos específicos o dedicados monográficamente a autores concretos, entre los que sobresalen como objeto de estudio Vitoria, Vives, Suárez, Unamuno, Ortega, Eugenio D'Ors y M. Zambrano. Zubiri ha suscitado igualmente notables investigaciones en los últimos años, tanto en España como en diversos países de Iberoamérica.

Manuel Maceiras Fafián

1

La "Hispania Romana" y la "Corduba patricia". La Filosofía de Lucio Anneo Séneca

Se ha escrito que cualquier intento de investigar sobre la doctrina de un filósofo, comúnmente encuadrado por la historia en una Escuela, implica que no podamos prescindir de los dogmas, fines y cimientos de la misma. Todo discípulo, aunque defienda la independencia de su juicio, recibe, en mayor o menor grado, influjos ineludibles del sistema hacia el que siente simpatía. Por eso, al empezar el estudio de las doctrinas de Séneca, sería interesante echar una mirada de conjunto sobre los dogmas y doctrinas de la Estoa, encarnadas en las obras de sus principales autores, atenta y objetivamente examinadas. Pero esto –dicen– es imposible hacerlo directamente. De ahí que se recomiende seguir los pasos de la historia y buscar en ella el juicio que la Estoa ha merecido en los escritos de los que, desde el principio de su aparición, se han venido preocupando de enjuiciarla.

En este sentido, y recogiendo citas de estudios precedentes, lo que se deduce de una rápida visión panorámica es lo siguiente: mientras que el estoicismo tuvo general aceptación en su tiempo por las gentes de cultura media, gracias a su moderación y a sus formulaciones sencillamente humanas, los filósofos no la tributan tan uniforme y rendido homenaje. Ya a raíz de su origen se encuentra con impugnadores que critican sus doctrinas, acaso llevados de resentimientos de escuela; otros, por el contrario, aunque simpatizantes con la Estoa, parece que no tienen un concepto tan elevado de la misma como el vulgo.

También sucede que mientras pensadores afiliados a otras escuelas hacen suyas las formulaciones estoicas, al menos como ornato espiritual, cuando se trata de los fundamentos metafísicos y cosmológicos de esa misma moral aflora a los labios de retóricos, filósofos y poetas la refutación irónica y a veces el escarnio. Ejemplos: Plutarco, Cicerón, Horacio.

Los santos Padres reiteran las recensiones, y, en general, se puede afirmar que en los trece primeros siglos se considera a la Estoa como doctrina pobre, incompleta y plagada de errores teológicos, cosmológicos y filosófico-morales.

Durante el Renacimiento, en el campo de la crítica brotan los impugnadores, renovando las antiguas acusaciones de mediocridad filosófica, carencia de principios,

contradicciones, etc., a pesar de la influencia que algunos estoicos ejercieron sobre concretos humanistas.

En la época moderna, la calificación tradicional no es rectificada, ni siquiera en los autores eminentemente críticos, y sigue considerándose a la Estoa como escuela materialista, fatalista y panteísta.

No es de extrañar, por tanto, que nos preguntemos si se lee todavía a Séneca en el siglo XXI. Aunque creemos que no es ésta la verdadera cuestión. Porque no se trata de saber si Séneca es leído, sino si merece ser leído todavía, si la doctrina espiritualista que él proponía a los ciudadanos del Imperio en el primer siglo ha conservado su virtud o bien se ha disipado en el transcurso del tiempo. La respuesta nos parece clara: Séneca, testigo privilegiado del hombre (este ser siempre igual a él mismo en su miseria, en su grandeza y hasta en su deseo de cambio y de novedad: "*in inconstancia constans*") permanece actual de siglo en siglo, y sobre todo en una época como la nuestra.

¿Esto significa que nada ha envejecido en su obra? Es evidente que el filósofo especulativo, el hombre de sistema no nos interesa más que como recuerdo histórico. La estructura de su pensamiento no ha resistido el paso de los años, pero a través de esas ruinas aún se vislumbran principios que permanecen inalterables. Lo que es inmortal en Séneca es el estudio práctico del alma y de las costumbres, que analiza los síntomas y descubre las causas de nuestros males; es también, y de manera especial, el espíritu religioso (en el sentido más vivo, más existencial del término), que saca de entre sus escritos y orienta hacia su fin lo que pudiera haber de eterno en nosotros. Se nos presenta como un hombre sereno y digno, cosmopolita y científico, observador y estudioso de la naturaleza, que "afirma" la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Su mensaje no sólo acentúa la preeminencia del ser humano, el valor de la libertad, la vida del espíritu, el respeto a los derechos inherentes a la humanidad, sino que además condena toda clase de esclavitud y servidumbre, argumentando que en la "vida pública" y sus instituciones deben de instaurarse los mismos fundamentos morales que sigue la ética individual.

El verdadero Séneca es un práctico antes que un doctrinario de la virtud. Nada le es más extraño que el ejercicio "desinteresado" de la inteligencia. En él no se encuentra sistema alguno de filosofía, y se comprende. La *Carta 108* es un relato autobiográfico en el que Séneca nos habla de las principales influencias filosóficas que recibió: nos recuerda a su maestro Átalo, filósofo estoico de la época de Tiberio, desterrado por Sejano y a quien Séneca el Rétor consideraba el más elocuente y sutil de los pensadores de su tiempo; reconoce el gran amor que despertó en él Pitágoras, cuya doctrina conoció por las enseñanzas de Soción de Alejandría, pitagórico y discípulo de los Sextios (padre e hijo), fundadores de una escuela de orientación estoica en tiempos de Augusto y Tiberio; admira a Demetrio, filósofo cínico, "el mejor de los hombres"; conoce a Fenestela, historiador romano coetáneo de Augusto y Tiberio y autor de unos *Annales* que abarcaban desde la Monarquía hasta la caída de la República; leyó a Epicuro, a quien cita con frecuencia alabándole en ocasiones, disintiendo con él a veces, y a sus discípulos Metrodoro, Hermarco y Polieno; reconoce las influencias de Platón, Aristóteles, Cicerón,

etc.

Sus ideas pertenecen, ciertamente, a la tradición estoica, pero no son identificables con el estoicismo griego de Zenón, de Cleandes o de Crisipo. Tampoco el suyo es como el estoicismo de Epicteto, Cicerón, Marco Aurelio y tantos otros estoicos romanos. Su sabiduría tiene algo de rústico y de artesano. La ciencia no tiene valor más que en la medida que nos hace propicios a una conversión interior; la luz es inútil cuando ilumina sin transformar. De ahí el desprecio constante de Séneca hacia la erudición y tecnología filosóficas, el desdén a todas esas cosas que uno deberá desaprender si por causalidad se ha instruido en ellas: "Cuando te acerques a la obra de los nuestros, te mostraré todos los pasajes que deben ser suprimidos. Supone una gran pérdida de tiempo y un gran fastidio para los oídos ajenos este elogio: «¡Oh varón erudito!». Valdría mejor contentarse con este titulo más rústico: «¡Oh varón honesto!». [...] ¡Cuánta doctrina superflua contienen los filósofos! ¡Cuánta carente de utilidad! También ellos se han empeñado en separar las sílabas, en estudiar las propiedades de proposiciones y conjunciones, en rivalizar con los gramáticos y los geómetras. Todo lo que, de entre éstos, no sirve para nada, ellos se lo llevaron. Y así se han visto obligados a saber hablar mejor que vivir" (*Carta 88*, 38-42).

La sabiduría nos aporta realidades, no palabras ("*res, non verba tradit*"). Se ensalza y se recomienda por las obras que ella inspira, y no por los términos con los cuales se define. Su vía purgativa se dirige a la inteligencia tanto como a las pasiones: "Sea cual fuere el aspecto de la realidad humana y divina que abarques, te verá abrumado por la enorme cantidad de problemas a estudiar y aprender. A fin de que éstos, tan numerosos e importantes, puedan tener acogida en tu alma, debes eliminar de ella lo superfluo. La virtud no se situará en tales apreturas; una noble realidad reclama un amplio espacio. [...] Así, pues, retengamos de ellas sólo las enseñanzas que sean necesarias. [...] Es una forma de intemperancia querer saber más de lo que es necesario. ¿Por qué? Porque tal dedicación a las artes liberales hace a los hombres pesados, charlatanes, inoportunos, contentos de sí mismos, y por consiguiente incapaces de aprender lo necesario, puesto que sólo aprendieron lo superfluo" (*Carta 88*, 35-37).

Con frecuencia se ha cuestionado la denominación de "filósofo" para Séneca, pese a que él mismo llega a comparar el estudio de la filosofía con la cinta que sacerdotes y vestales llevaban en sus cabezas como signos de inviolabilidad sagrada: "La filosofía, querido Lucilio, es cosa tan sagrada y venerable que, aun lo que falsamente se le parece, nos agrada" (*Carta 55*, 4). Desde luego, no es un simple moralista, ni un literato. Tampoco es un "filósofo" en el significado genuino del término. ¿Entonces? María Zambrano lo define muy bien: Séneca "es un sabio a la defensiva [...] no es un filósofo que se haya hecho por amor a la sabiduría, por ansia de verdad, sino que ha ido a la verdad como remedio a su vida" (Zambrano, 1987, 30). Los especialistas de la filosofía, en su mayor parte, no son sabios; son "los sabios" (en el sentido peyorativo de la palabra), es decir, son hombres para los cuales el pensamiento es un juego del espíritu y no un alimento para el alma. Su originalidad está en su pensamiento, no en su conducta; y el cuidado que ellos ponen en interpretar el universo, según las leyes de su óptica personal, les dispensa del esfuerzo de reformarse ellos mismos: "El espíritu se

acostumbra más rápidamente a distraerse que a curarse y a hacer de la filosofía un juego, cuando debería ser un remedio" (*Carta 117*, 33).

¿Pero no merece Séneca el mismo reproche? Él –el "sabio"– puede ser acusado de inconstancia moral y de hipocresía: él mismo fue el detractor de Claudio, el cómplice de Agripina, el cortesano de Nerón, el poseedor de inmensas riquezas mal adquiridas, etc. Cierto que Séneca (durante la mayor parte de su vida) estuvo lejos de la "perfección", pero más lejos aún de la hipocresía. Se buscará en él vanamente la transparencia casi absoluta de un Marco Aurelio; tiene debilidades e inconsecuencias; está acosado, dividido en conflictos con él mismo: "*homo duplex*". Pero este "dualismo" no debe ser interpretado como "duplicidad". Séneca no se recubre de su ideal como de una máscara, lo lleva como una herida interior que irá agrandándose hasta su muerte. No se presenta como un modelo ("*de virtute, non de me loquor...*"). Su sabiduría se aleja de la contemplación de las ideas puras y se compromete de manera coherente con los problemas más vulgares por cotidianos, y con las ansias más sublimes de la libertad. Para Séneca la "vida contemplativa" no se disocia de la "vida activa". El hecho de ser miembros de la sociedad conlleva las exigencias de la solidaridad y de la participación, aunque ciertamente en función de las circunstancias. No se coloca aparte y, en el proceso que él intenta hacer a la humanidad, la primera acusación cae sobre él mismo. Conoce muy bien los mecanismos por los cuales un hombre hábil, manejando las ideas y las palabras, puede fabricarse una buena conciencia, pero no cae en este despropósito: "Yo no soy tampoco honrado para querer curar a los otros, estando yo mismo enfermo; estoy acostado en la misma enfermería que tú, te hablo de nuestra enfermedad común y te hago partícipe de los remedios que he descubierto [...] Cuando me escuches, supón que es a mí a quien hablo; te revelo mis secretos y te tomo como testigo de los reproches que me dirijo a mí mismo. A voces me digo: «Asegúrate, próximo al día de la muerte, este logro: que tus vicios mueran antes que tú»" (*Carta 27*, 1-2). Y en otra ocasión escribe: "Toda mi vida es mentira («*tota mihi vita mentiti*»); muéstrale su error, hazla volver al camino de la verdad" (*Carta 45*, 10). En este aspecto es donde Séneca se muestra más digno de crédito: todo el mundo es capaz de criticar las enfermedades de los demás; la verdadera lucidez consiste en volver sobre sí mismo la fuerza de la crítica.

Por eso no es sorprendente que siempre volvamos a Séneca. Y lo hacemos no por su originalidad (que la tiene), ni por su elocuencia brillante, ni por su sistema ontológico (que no existe). Volvemos a Séneca por su intensa humanidad, por la persistencia existencial de su pensamiento. María Zambrano dice que la actualidad de Séneca, su vuelta intensa en el presente siglo se debe sencillamente a que lo hemos buscado, "[...] y no por la genialidad de su pensamiento, ni por nada que tenga que ofrecer al audaz conocimiento de hoy. Vuelve porque le hemos descubierto como en un palimpsesto debajo de nuestra angustia, vivo y entero bajo el olvido y el desdén". Explica esta pensadora andaluza que "[...] ser un Séneca para el pueblo español es ser un sabio que persuade a todos los que pueden serlo, que pueden, si buscan, encontrar en su desamparo mismo la fortaleza [...]. Séneca representa el fin del sabio, el comienzo del intelectual". En efecto, Séneca sabe que morirá solo y que la muerte hará caer todas las

máscaras, comprendidas aquellas que confundimos con nuestros propios rostros, pues él mismo hace la comedia para sí mismo a la vez que la muestra a los otros: "Hasta ahora no tengo en mi activo más que palabras y acciones: las unas y las otras son manifestaciones inconsistentes y engañosas de mi alma, todo envuelto en falsas seducciones. Es a la muerte a la que yo me deberé dirigir para mis progresos. Sin temor me dispongo para aquel día en el que enseñaré si mi valor es una palabra o una realidad, si no soy más que impostor o un comediante y si todas mis imprecaciones contra la fortuna no eran más que una imprudente charlatanería. Deja a un lado los juicios humanos, porque son siempre inciertos y son iguales en todos los sentidos. Deja de lado los trabajos de tu vida: es la muerte la que se pronunciará sobre ti. Así lo mantengo: los debates doctrinales, las máximas investigaciones en los libros de los sabios y una conversación erudita no muestran la verdadera fuerza del alma; hasta los más cobardes son audaces en palabras" (*Carta 26*, 5-6).

La gran invención del genio helénico fue la filosofía, "el saber que se busca". Con el helenismo se produce en el pensamiento griego un nuevo modo de plantear las cuestiones filosóficas. Los cínicos, los escépticos, los epicúreos, los estoicos... nacieron más o menos de las mismas circunstancias, e intentaron dar soluciones diversas a problemas que fueron compartidos. En este sentido, epicúreos y estoicos, frecuentemente enfrentados en las ideas y en las actitudes, nacen de una común situación histórica: la que se deriva de la desaparición de la ciudad-estado como forma de organización social y de los efectos que ello produjo en la vida de los hombres de aquella época (Long, 1984). La desaparición de la ciudad-estado significó el derrumbamiento del "marco razonable" de la vida, porque la *polis* era para los pensadores clásicos el único ámbito en el que la vida humana adquiere sentido y al margen del cual el hombre pierde su función. Ante la nueva situación, los hombres deberán buscar algún referente, en la religión o en la filosofía, que posibilite una reorientación justificativa del sentido de la existencia humana. Todas las filosofías helenísticas (111-1 a. C.) tienen un carácter sistemático. La filosofía en general se divide en lógica, física y ética, y aunque las tres partes son importantes (a los estoicos se deben interesantes desarrollos lógicos), hay una clara predominancia y preocupación por los problemas prácticos.

El helenismo se caracteriza por reafirmar otro contexto: la humanidad entera (nada humano le es ajeno al hombre). Pero en ese contexto ya no se intenta encontrar el bien de toda la comunidad. El "todo social" no es superior a sus "componentes". Se busca la seguridad y felicidad individual. Hay un rechazo de los valores políticos (aunque los estoicos no renunciarán a la actividad política) y una necesidad de "organizar" la vida individual ante la complejidad de las grandes ciudades y monarquías que surgen en este período. Se considera que esa seguridad y felicidad debe ser proporcionada por la sabiduría ("intelectualismo moral"). Las éticas del helenismo son intelectualistas y tienen un carácter paradigmático. El sabio es el que logra ser feliz y vivir sin miedos ni desasosiegos. La filosofía helenística insiste ciertamente en el aspecto sistemático y en la vertiente moral del filosofar. El individualismo, que caracteriza la vida social de la época, se refleja en el ideal del sabio ecuánime y beatífico en medio de un mundo fortuito y

caótico. De hecho, encontramos muchas connotaciones modernas en estos pensadores: el materialismo, el atomismo, el cosmopolitismo, la filantropía, etc, son principios programáticos de estos filósofos postaristotélicos.

El sabio estoico es el que descubre la "razón universal" (*logos*) que rige, de modo mecánico e inalterable, el funcionamiento de la Naturaleza y adecua su propia razón a esa razón universal. Vivir conforme a razón supone "controlar/dominar" las pasiones y alcanzar la imperturbabilidad e inalterabilidad del sabio, que comprende el carácter inevitable de los acontecimientos. Los estoicos no se apartan –como hemos dicho– de la sociedad e intervienen en la vida política de su tiempo, pues conciben el mundo como un organismo formado por partes solidarias, en el que los seres humanos, ciudadanos de ese mundo, deben vivir hermanados por su racionalidad.

Los epicúreos pretenden librar al hombre de sus miedos a la otra vida y a los dioses. Ser feliz equivale a disfrutar de modo equilibrado de los placeres corpóreos e intelectuales. El placer es el fin del hombre. Pero el placer es su propia medida, es decir, se puede renunciar a determinados placeres o aceptar el dolor si sirve para el logro ulterior del placer equilibrado. La ausencia de miedos, el sobrio/prudente goce de lo que se posee (sea poco o mucho) y la vida alejada de las preocupaciones sociopolíticas, con unos pocos amigos, es lo que caracteriza la felicidad del sabio epicúreo.

Los escépticos propugnan la suspensión de todo juicio (*afasia*) al considerar que no es posible obtener ningún tipo de certeza y seguridad del uso de nuestra razón. Esa "afasia" es el fundamento de la felicidad. No podemos penetrar en la auténtica realidad de las cosas, y por ello, debemos quedarnos en las apariencias, aceptando el permanecer en silencio, sin emitir ningún tipo de juicio a propósito de nada. Querer expresar una opinión propia, buscar la verdad, alcanzar la auténtica realidad para poder comunicarla, es meterse en la inquietud y el desasosiego; es perder el equilibrio, la tranquilidad y la felicidad.

La filosofía romana (siglos I-IV d. C.), por su parte, puede considerarse una prolongación de las escuelas griegas clásicas (Academia, Liceo) y helenísticas (estoicismo, epicureísmo, escepticismo), aunque su desarrollo en Roma se caracterizó por su sincretismo. Hay autores claramente estoicos (Epicteto, Marco Aurelio), otros (Cicerón, Varrón, Lucrecio…) pueden considerarse estoicos, epicúreos…, y aspiran a reproducir en ellos mismos la simbiosis del "sabio" griego ("*maestro de filosofía*") y del "*vir fortis*" romano ("*predicador de filosofía*"). Pero, en general, cada uno de estos pensadores recoge elementos doctrinales de varias orientaciones filosóficas. De ahí la crítica que Séneca hace a la excesiva helenización de Cicerón, Panecio, Posidonio y otros, y su intento de escribir en un lenguaje filosófico latino más original y más apropiado para la "prédica estoica".

Séneca es un pensador que escribe en latín y desarrolla su actividad en el marco del Imperio Romano (está fuera, por tanto, del período helenístico). Pero el Estoicismo, como corriente filosófica de la que Séneca fue discípulo ("*nostri proceres*", llamaba a los estoicos) y un notable representante tardío, surgió también en los tiempos de Epicuro, tuvo plena vigencia en los tres primeros siglos de la época helenística y consiguió con

más éxito que el epicureísmo su penetración en Roma y su difusión entre las clases dominantes y más influyentes de la sociedad, aunque, ciertamente, este "estoicismo romano" tuvo siempre como base subyacente el antiguo ideal romano del "*vir fortis*".

En este contexto histórico es donde debemos situar la vida y los escritos del cordobés Lucio Anneo Séneca.

1.1. La obra de Séneca

El año 65 d. C. el emperador Nerón ordena a Séneca quitarse la vida por haber recibido acusación de que estaba complicado en la conspiración de Pisón. Se abre las venas en el baño, junto a su esposa Pompeya Paulina. En este sentido, disponemos de una famosa descripción de la muerte de Séneca debida a su contemporáneo, el historiador Publio Cornelio Tácito, quien en sus *Annales* recogió los últimos momentos del filósofo, en unas páginas plenas de serenidad trágica que nos recuerdan parecidos momentos de Sócrates, y en las que se han inspirado literatos y pintores de todos los tiempos.

En las altas esferas de la sociedad romana había muchos que no podían sufrir con paciencia que Nerón abandonara descaradamente el programa político del Principado anunciado en su ascensión al trono, transformándolo ahora en déspota tiránico. Un aventurero, por nombre Natalis, brazo derecho de Pisón, se dirigió un día a casa de Séneca, a la sazón enfermo, para establecer relaciones entre él y Pisón. ¿Por qué no quería recibir la visita de Pisón, hombre ilustre a quien Nerón visitaba frecuentemente en Bayas? Séneca se excusó diciendo que ni al propio Pisón ni a él les convenían esas visitas mutuas. Eso fue todo. Los conjurados formaban ya una red amplia y poderosa de miembros. Posiblemente alguno de ellos habría informado a Séneca de las maquinaciones secretas contra el emperador. Incluso entre los confabulados se hablaba de ofrecer el trono imperial a Séneca. Descubierta la conjura no hizo falta más para que Nerón procediera contra su antiguo preceptor:

> Se envió al tribuno de la cohorte Granio Silvano para tomar declaraciones a Séneca. Casualmente, o según algunos de intento había vuelto aquel día Séneca de Campania, y se había detenido en una quinta suburbana junto al cuarto mojón. Caía la noche cuando llegó allí el tribuno e hizo cercar la finca con una escuadra de soldados. Entonces le comunicó a él, que estaba cenando con Paulina y dos amigos, las órdenes del emperador. Séneca respondió que era verdad que había venido Natalis de parte de Pisón, quejándose de que no le hubiera aceptado la visita, y que él se excusó por razones de salud y deseo de tranquilidad. Que por lo demás nunca había tenido motivo para anteponer a su propia salud la de un particular, ni era por naturaleza inclinado a adulaciones como lo sabía mejor que nadie el mismo Nerón, que había sido testigo con más frecuencia de la libertad de Séneca que de su servilismo. En cuanto el tribuno refirió esto delante de Tigelino y de Popea, que constituían el Consejo íntimo de las crueldades del príncipe, preguntó éste si Séneca preparaba la muerte voluntaria. El tribuno le dijo que no había advertido en él señal alguna de miedo o tristeza. Entonces se le manda volver y notificarle la muerte. Refiere Fabio Rústico, que no volvió por el mismo camino, sino que se desvió a casa del prefecto Fenio Rufo, y declarándose la

orden del César le preguntó si había de cumplirla. Fenio, por la cobardía general, le dijo que la ejecutara, siendo así que Silvano era de los conjurados y aumentaba los crímenes cuya venganza había concertado. Sin temor alguno pidió Séneca recado para hacer testamento, y negándoselo el centurión, vuelto a sus amigos les dijo, que negándosele el expresar su agradecimiento a los buenos servicios, les dejaba lo mejor que tenía, a saber la imagen de su vida. Si la conservaban en la memoria llevarían la reputación de las buenas artes de una amistad constante. Al mismo tiempo, con palabras afectuosas y con más entereza les impide el llorar rogándoles que tuvieran fortaleza, diciendo: ¿Dónde están los preceptos de la sabiduría? ¿Dónde el modo de prepararse para los peligros inminentes pensados durante tantos años? ¿Quién no conocía la crueldad de Nerón? Después de matar a la madre y a la esposa no queda sino el que mate también a su maestro y preceptor. Diciendo esto y otras cosas parecidas, abrazó a su mujer y con un tono más suave dentro de su fortaleza y presencia de ánimo le ruega que no se deje llevar del dolor, que le pusiera fin, y que contemplando una vida transcurrida en la virtud, soportara la nostalgia del marido con buenos ejercicios. Ella, en cambio, dice que también a ella se le condena a muerte, y pide la mano del que la hiera.

Séneca que no quería menoscabar la gloria de Paulina y que permaneciera abandonada a los ultrajes, con mucho amor le dijo: te he indicado la dulzura de la vida. Tú prefieres el honor de la muerte. Nada tengo contra tal ejemplo. Muramos juntos con igual constancia en esta salida valerosa, aunque hay más honor en tu fin. Después de esto el mismo hierro hiere los brazos de ambos. El organismo de Séneca, viejo y enflaquecido por la abstinencia, despedía mal la sangre. Hubo que cortarle también las venas de las piernas y de las corvas de las rodillas. Cansado de los tormentos, para no afectar el ánimo de su mujer, y él mismo no incurriera en impaciencia viendo los tormentos de ella, la persuadió a retirarse a otra alcoba. Y en los últimos momentos, lleno de elocuencia, llamando a los amanuenses, dictó muchas cosas, que por haberse publicado en el pueblo, no voy a copiar. Nerón, que no abrigaba rencor personal contra Paulina, para no sembrar más el descontento por la crueldad quiso impedir su muerte. A persuasión de los soldados, los siervos y libertos le vendaron los brazos conteniendo la sangría, no se sabe si dándose ella cuenta. Pues no faltaron quienes dijeran en el vulgo inclinado siempre a pensar mal, que pidió morir con su marido, mientras temió la ira implacable de Nerón, pero después con esperanzas más apacibles, se dejó vencer de la blandura del vivir, viviendo unos pocos años y loable por el recuerdo de su marido, con gran palidez en el rostro y los miembros, como demostrando la gran pérdida del espíritu vital.

Entre tanto Séneca alargándose la agonía y lentitud de la muerte, le ruega a Estacio Anneo antiguo y fiel amigo y médico de confianza, que le trajese el veneno que tenía preparado, igual al usado por los atenienses condenados por sentencia pública a morir, lo tomó, pero sin efecto por estar fríos los miembros y cerrado el cuerpo a la acción del veneno. Por fin le metieron en un baño caliente, y rociando con el agua a los esclavos más próximos dijo que libaba aquel licor a Júpiter Liberador. Luego, sacado del baño sin conocimiento por el vapor, fue quemado sin ninguna solemnidad fúnebre.

Así lo había dispuesto en el codicilo siendo todavía muy rico y poderoso al ocuparse de sus últimos momentos. Corrió el rumor de que Subrio Flavio y los centuriones pensaban en secreto, aunque sabiéndolo Séneca, que después de Pisón diera muerte a Nerón, se mataría también a Pisón para dar el imperio a Séneca por su extraordinaria virtud. (*Annales*, XV, 60-64.)

Hasta aquí la narración de Tácito sobre la muerte de Séneca. Lucio Anneo Séneca había nacido el año 4 a. C. en la vieja Corduba republicana, la ciudad más culta e importante de la Hispania Ulterior, en la que se adoraba a Minerva y al emperador mientras nacía el cristianismo, en la que se rendía culto a Venus, Artemis y Mercurio; ciudad de vieja raíz ibérica, baluarte último de los pompeyanos defensores del régimen republicano, testigo de los graves enfrentamientos bélicos entre Pompeyo y Julio César,

duramente castigada por éste, confirmada posteriormente en su prestigio como capital de la recién creada Provincia Bética y exaltada por el emperador Augusto al rango de Provincia Senatorial, dependiente directamente del Senado y de los *patres*, reconocida en fin como Colonia Patricia, donde hubo una floreciente actividad de famosos intelectuales y poetas reconocidos y evocados en Roma, como confirma Cicerón (*Pro archia*, 10, 26). De nuevo las palabras de María Zambrano: "Séneca nació en un rincón provincial de la España romana, en la silenciosa, encalada Córdoba. Salió de ella sin que a ella jamás retornara. Y sin embargo, es de los pocos hijos de España que le han devuelto acuñado en moneda indeleble, la vida que de ella sacaran". Séneca es cordobés por naturaleza y romano por circunstancias.

Séneca era hijo de un importante personaje en su tierra natal y en Roma, llamado igualmente Lucio Anneo Séneca, el Viejo o el Rétor, y de Helvia Albina, hija de una antigua familia cordubense, mujer inteligente y culta. De Séneca el Rétor se sabe que nació en el año 58 a. C. Pertenecía a la orden ecuestre y fue uno de los personajes hispano-latinos de mayor importancia en su época. Tuvo una sólida posición económica y formaba parte de la poderosa burguesía provincial. Sus primeros estudios y formación tuvieron lugar en Córdoba y muy joven se marchó a Roma para acudir a la escuela del rétor Marulo –cordobés también–. En la capital del Imperio, inició un brillante *cursus honorum* y ejerció luego una *procuratela*. Sus costumbres respondían en todo a la de los antiguos patricios a cuyos cánones ajustaba las normas de su conducta, extremo éste que no pudo por menos de ejercer influencia en la educación de su prole, como reconocidamente la había ejercido en la de la esposa.

Abandonó pronto la política activa para dedicarse en Roma, como la élite de la sociedad romana, a la cultura. Fueron grandes amigos suyos Porcio Latrón, Junio Galión y Clodio Turrino. Su primera etapa en Roma la concluye en el año 15 a. C., regresando a Córdoba con una posición social e intelectual bastante consolidada, posiblemente para solucionar problemas sobre la administración de su hacienda o bien pudo venir como procurador. Se casó con Helvia Albina, cordobesa también y de la misma familia que la madre de Cicerón. El padre de Helvia era un hombre adinerado y vivía todavía al quedar ella viuda a finales de los años treinta de nuestra era. La madre, en cambio, murió al dar a luz a Helvia. Su padre volvió a casarse, pero ella fue educada y criada por una hermana mayor a la que de por vida la uniría un cariño más que fraternal y por la que Séneca –nuestro filósofo– sentía verdadera adoración, ya que le debía la salud y gran parte de su carrera. Al parecer, las dos hermanas crecieron en el rigor antiguo (León Alonso, 1982). Séneca escribió un interesante texto titulado *Consolación a Helvia* en el que habla entrañablemente de su madre. La menciona en algunos pasajes de esta obra como una mujer llena de virtudes, y alude reiteradamente a su entereza de carácter con que supo soportar los muchos peligros de su existencia y embates de la mala fortuna. Cuenta Séneca que para ella ni siquiera fue excepción su día natal: "Perdiste a la madre luego de nacida, o mejor en el punto mismo de nacer y entraste en la vida como una expósita. Creciste bajo una madrastra, a la cual obligaste a volverse madre, con una total obediencia y amor como no se encuentra nada más que en una hija. Perdiste un tío lo

más complaciente, varón óptimo y fortísimo mientras aguardabas su llegada, y como si la fortuna se hubiese propuesto no suavizar su dureza poniendo espacios en la crueldad, al cabo de treinta días enterraste al esposo carísimo que te había hecho madre de tres hijos".

Séneca se refiere a las virtudes de su madre afirmando que "[...] no te arrastró, en el número de las más, el impudor, calamidad máxima de este siglo; no sentiste la seducción de las gemas ni las piedras preciosas; no te deslumbraron las riquezas como el bien más grande de la humanidad; educada en una familia de severidad antigua, no te torció la imitación de los peores, peligrosa aún para los honestos; no te avergonzaste de tu fecundidad, oprobio de este siglo; nunca [...] disimulaste tus preñeces cual si fueran carga indecorosa, ni ahogaste en tus entrañas la concebida esperanza de los hijos; no te afeaste el rostro con colores ni afeites; nunca te contentó el vestido que al quitarse, dejaba tanto desnudo como estuviera antes; único atavío tuyo, el más bello y siempre libre de las injurias del tiempo, fue el pudor. No puedes, pues, para justificar tu dolor, invocar el título de mujer, del cual te alejó la viril rigidez de tus virtudes".

Séneca la imagina sollozando por una serie de razones en las que evoca su propia infancia en labios de Helvia: "¡Es que me veo privada del abrazo de mi hijo carísimo! ¡No puedo gozar de su presencia ni de su conversación! ¿Dónde está aquel cuya vista desarrugaba mi frente triste; aquel en quien depositaba todas mis cuitas? ¿Dónde aquellos coloquios de que no me podía saciar? ¿Dónde aquellos estudios en los que participaba con más gusto de lo que acostumbraba una mujer, con más intimidad de lo que acostumbraba una madre? ¿Dónde aquellos encuentros? ¿Dónde aquel alborozo infantil cada vez que me veía?"

El matrimonio tuvo tres hijos varones: Marco Anneo Novato, llamado luego Galión por adopción del retórico de este nombre, Lucio Anneo Séneca y Marco Anneo Mela. El hijo mayor ingresó en el Senado y llegó a ser procónsul de Acaya (Grecia), donde conoció a San Pablo, y cónsul de Roma. El menor de los hijos, Anneo Mela, no alcanzó honores importantes, pero sí su hijo, el famoso poeta Lucano.

Siendo Séneca todavía un niño fue trasladado a Roma, en cuya sociedad ocupaban un lugar destacado los círculos de hispanos, donde recibe educación oratoria y filosófica en la escuela de los Sextios, mezcla de estoicismo y de ascetismo neopitagórico: el pitagórico Soción de Alejandría y los estoicos Atalo y Papinio Fabiano serán sus maestros. Siempre estuvo, no obstante, abierto a todo lo que consideraba aprovechable de otras tendencias ideológicas. Hay que subrayar aquí las influencias de su padre, el Rétor. En efecto, el conocimiento de la lengua latina era muy profundo en la alta sociedad cordobesa. En la ciudad, como dijimos, debió de existir un ambiente cultural destacado y los cordobeses pudieron contactar aquí con valores significativos de las letras romanas, como por ejemplo César, Varrón o Asinio Polión. Había cenáculos literarios, discusiones filosóficas y lecturas poéticas. De este ambiente participaron los *Annei*. Como demuestra la doctora León Alonso, Séneca el Viejo siempre ejerció un gran influjo sobre sus hijos: consideró fundamental todo lo que afecta al conocimiento de la vida y la naturaleza humana, y concedió gran importancia al ejercicio del ingenio y del talento,

anteponiendo el cultivo de las artes liberales a las empresas públicas o civiles.

Séneca el Viejo fue, seguramente, el verdadero creador del "senequismo" o, al menos, el que le infundió vida y estilo y el que lo adoptó primeramente como postura ante la vida. Por aquellos años de infancia de Séneca, aquellos únicos años cordobeses, debió impregnarse del espíritu dialéctico del padre. Sin duda, una de las ideas esenciales que el Retórico inculca en el Filósofo gira en torno al tema de la desigualdad social. El senequismo abraza la causa de la equidad y se lanza a combatirla, también contra el vicio, la depravación y la esclavitud. El viejo Séneca educó a su hijo en la idea de apoyar decididamente al débil, al postergado y al inferior. Se alinea con los que hacen ver la injusticia que impera en la sociedad de su época y se esfuerza por mitigar el desequilibrio. "El principio, el objeto inmediato de la obra de Séneca el Viejo es la crítica de la elocuencia por la que siente inmensa admiración, en el sentido de que su grandeza es espejo en el que siempre se ha reflejado la grandeza de Roma. Su ideal es Catón y aún más Cicerón, al que no pudo oír por causa de las guerras civiles", explica la profesora León. Y añade que su prosa es culta y cuidada, salpicada de descripciones poéticas, digresiones históricas o filosóficas, todo un bagaje barroquizante y efectista. Como historiador ejerció influencia sobre Suetonio, Tácito, Floro, Apiniano y Lactancio, entre otros. El Viejo acepta la religión por no estar basada sobre argumentos racionales, sobre la autoridad de la tradición, sobre el estado romano. El escepticismo lo lleva a rechazar la intervención de los dioses en la vida humana, en la medida en que los pequeños episodios cotidianos no son de su incumbencia, sino de la casualidad. La muerte es un descanso, un fin natural y no un castigo.

Existe un tercer personaje que ejerció un papel esencial en la niñez y juventud de Séneca. Se trata de otra mujer con la que convivió largamente y en momentos en que por su edad le hacen especialmente vulnerable para recibir de ella educación y enseñanzas. Nos referimos a su tía carnal, hermana de la madre, sin duda cordobesa, cuyo nombre nos es desconocido. Ya sabemos que siendo aún niño, el padre, la madre y los hermanos de Séneca se trasladaron a Roma, quedándose él con su tía en Córdoba, para hacer posteriormente con ella el largo viaje a la capital del Imperio. Esta tía suya –casada con el prefecto Cayo Galerio– fue precisamente la que lo cuidó cuando enfermó de tuberculosis o asma, marchándose con él a Egipto durante una larga temporada, concretamente hasta el año 31 d. C., cuando Avilio Flaco sustituye a Galerio en la prefectura de Egipto. Posiblemente, las delicadezas de su tía influyeron en la vida reposada de Séneca y en su aprecio por la filosofía estoica, en la que encontraba la manera de sobreponerse a sus debilidades por medio de prácticas vegetarianas y ascéticas muy rigurosas. Hay un tiempo, aproximadamente de 15 años, que no sabemos nada de él.

El joven Séneca siente por ella gran admiración y cariño. Así se refiere a su tía en la mencionada *Consolación a Helvia*: "Todavía no he mencionado a tu consuelo más grande, tu hermana, aquel corazón tan fiel a ti [...], aquel alma maternal para todos nosotros [...]. De su mano fui traído a Roma; gracias a su cuidado afectuoso y maternal me repuse, enfermo largo tiempo. Ella desplegó su influencia en favor de mi cuestura y

ella, que ni siquiera se permitía el atrevimiento de hablar o saludar a la gente ilustre, venció por complacerme su vergüenza. Ni su estilo de vida retirado, ni su modestia rural en medio de la pedantería tan grande que imperaba entre las mujeres, ni su tranquilidad, ni sus hábitos retraídos y circunscritos a la vida privada, fueron en absoluto obstáculos para que por mí se hiciera incluso intrigante".

La oratoria de Séneca, tanto por su contenido, en la línea de restituir al Senado la antigua autonomía frente al poder del emperador, como incluso por su calidad, supusieron el primer gran peligro de su vida: al parecer, Calígula tuvo intención de condenarlo a muerte en el año 37, pero fue disuadido por los amigos del hispano, quienes aducían que su mala salud no tardaría en acabar con él.

En tiempo del sucesor de Calígula, Claudio, fue otra vez una mujer la que influyó, ahora de forma negativa, en la vida de Séneca (quien, por cierto, había contraido matrimonio y tenía un hijo llamado MarcoAnneo). En efecto, estuvo de nuevo a punto de ser condenado a muerte a instancias de la primera esposa del emperador, Mesalina, la cual promovió una acusación de adulterio nada menos que con Julia Livila, una mujer de gran belleza, hija de Germánico y hermana de Agripina la Menor (la que se casaría con Claudio una vez asesinada Mesalina). Como consecuencia de esta acusación, y en aplicación de la *Lex Iulia de adulteriis*, Séneca fue relegado a Córcega por Claudio –que le conmutó la muerte por esta pena– en el año 41, dos después de la muerte de su padre –el Rétor–, y allí permaneció hasta el 49. Escribe la mayor parte de sus diálogos filosóficos, de los que muchos se publican en Roma durante su destierro, con gran éxito. También escribió las tragedias que de él conocemos, al mismo tiempo que estudia historia natural.

Séneca mantuvo siempre que era inocente. En todo caso, la acusación tiene claros matices políticos: de un solo golpe, Mesalina se libraría de un personaje muy influyente y poco afecto a la figura del emperador, que además se había mostrado bastante favorable a la familia de Germánico, tenido por un hombre especialmente virtuoso, y de la hija de éste: la acusación de adulterio, nada infrecuente, era si no verdadera, por lo menos verosímil. Livila fue condenada a muerte, como dice Suetonio "por una acusación no probada y sin permitirle ninguna defensa".

Séneca permaneció en la isla de Córcega hasta la muerte de Mesalina en el 49, año que significó el inicio de su triunfo. Lo cuenta el historiador Tácito: "Agripina (la segunda mujer de Claudio) consigue el perdón del exilio y a la vez la pretura para Anneo Séneca, pensando que ello sería agradable para el público por el brillo de sus estudios, y también con el fin de que la infancia de Domicio (Nerón) se desarrollara con tal maestro y aprovechara sus consejos con miras a sus esperanzas de poder; pues se pensaba que Séneca era leal a Agripina por el recuerdo de su beneficio y enemigo de Claudio por el dolor de aquella injusticia", es decir, el destierro del que ya hemos hablado.

Sobre el comportamiento de Séneca como preceptor es interesante recoger un curioso comentario de Suetonio en su biografía del futuro emperador, cuando dice que "lo disuadió de conocer a los antiguos oradores su preceptor Séneca, con objeto de mantener más tiempo su admiración hacia él".

Sabemos que, pese a tener un hijo de Mesalina (llamado Británico), Claudio había adoptado a Nerón, fruto de un matrimonio anterior de Agripina, cuando contaba once años, y que fue éste, a la muerte del emperador (envenenado, según parece, por su propia mujer), quien accedió al trono en el año 54 con sólo diecisiete años de edad.

Estos años fueron los más importantes para la vida pública de Séneca, que ya había sido nombrado pretor, es decir, responsable de la administración de justicia: asociado con el otro preceptor del joven emperador, Sexto Afranio Burro, prefecto de la guardia imperial, alcanza la cumbre del Imperio y ello le permite disfrutar de un destacado protagonismo político y social. De nuevo tomamos las palabras de Tácito, cuando habla de Séneca y Burro: "Éstos, guías de la juventud del emperador y (cosa rara en un poder compartido) concordes, destacaban por igual en artes diversas: Burro en las actividades militares y en la severidad de sus costumbres, Séneca en la preceptiva de la elocuencia y en una afable honradez; se ayudaban entre sí para contener con más facilidad, mediante placeres permitidos, la juventud voluble del príncipe, por si llegaba a darle la espalda a la virtud".

Llegó a culminar la carrera política al ser nombrado *Consul suffectus* por un período corto en el año 56, aunque rehuía (o, al menos, aparentaba rehuir) los cargos oficiales. De su época de preceptor data uno de sus más interesantes tratados, que se titula precisamente *Sobre la clemencia*.

En cualquier caso, Nerón no tarda en perder la mesura, haciendo asesinar primero a Británico (al año de haber subido al trono), luego a Agripina, su madre (en el 59), más tarde a Burro y a su propia mujer, Octavia, de la que acababa de divorciarse para casarse con Popea (en el 62). El relato de Tácito nos hace conocer más de cerca la situación de Séneca tras estos acontecimientos:

> La muerte de Burro quebrantó el poder de Séneca, porque las buenas artes ya no tenían la misma fuerza una vez quitado de en medio uno de los guías, por así decirlo, y además Nerón se inclinaba hacia los más depravados. Éstos arremeten contra Séneca recurriendo a diversas acusaciones: que aún acrecentaba sus riquezas, enormes y superiores incluso a los límites de un particular, además de tratar de ganarse los favores de los ciudadanos, y que asimismo pretendía sobrepasar al príncipe en la amenidad de sus jardines y la grandiosidad de sus residencias. También le echaban en cara que intentaba atribuirse únicamente a sí mismo la fama de orador y que se había puesto a hacer poemas con más frecuencia desde que a Nerón le vino la pasión por ellos; y por lo que atañe a las diversiones del príncipe, que se negaba inicuamente a reconocer su capacidad para gobernar los caballos y se burlaba de su voz cada vez que cantaba. ¿Hasta cuándo no iba a haber en la república nada notable que no creyera descubierto por él?
>
> En cuanto a Séneca, que no ignoraba las acusaciones, por hacérselas saber quienes tenían algo de honestidad, y puesto que el César se apartaba cada vez más de su amistad, le pide una audiencia y, una vez recibido, empieza así: "Se cumplen catorce años, César, desde que fui asociado a la esperanza que tú eras y ocho que ostentas el imperio: a lo largo del tiempo transcurrido has acumulado en mí tantos honores y riquezas que a mi felicidad sólo le falta su medida [...]. Tú me has rodeado de una inmensa estima y de riquezas sin número, hasta el punto de que muchas veces le doy vueltas en mi interior a esto: Y yo, procedente de un estrato ecuestre y provincial, ¿me cuento entre los ciudadanos más destacados? ¿En medio de los nobles y los que ostentan antiguas glorias he brillado yo, un recién llegado? ¿Dónde está aquel espíritu contento con poco? ¿Él ha levantado tales jardines y se pasea por estas fincas y rebosa de tan grandes

extensiones de campo y tan amplias rentas? Sólo se me ocurre una disculpa: que no debía resistirme a tus regalos.

Pero los dos hemos colmado la medida: tú la de cuanto un príncipe podía ofrecer a un amigo, yo la de cuanto un amigo recibir de un príncipe; lo demás acrecentará la envidia [...]. Solicito tu ayuda: ordena que mi patrimonio sea administrado por tus procuradores, que sea añadido a tu fortuna. No pretendo precipitarme yo mismo en la pobreza, sino que, entregado aquello con cuyo resplandor me veo agobiado, el tiempo que se detrae para el cuidado de jardines o villas lo recuperaré para mi espíritu. A ti te sobra fortaleza y la observación durante tantos años de gobierno supremo; podemos tus amigos viejos reclamar el descanso. Esto también redundará en tu gloria: haber llevado a la cima a quienes eran capaces de soportar también la escasez".

A pesar de la respuesta tranquilizadora de Nerón y de sus manifestaciones de afecto, Séneca [...] le da las gracias, pero cambia los hábitos de su antiguo poder, impide los corros de halagadores, evita las compañías, aparece raramente por Roma, como si su mala salud o sus estudios de filosofía lo retuvieran en casa.

Se dedica entonces a estudiar y escribir, culminando su obra, de la que se han conservado una serie de tratados filosóficos, que versan sobre distintos temas de índole moral, más una colección de cartas doctrinales dirigidas a su discípulo Lucilio (en total ciento veinticuatro); tres escritos consolatorios; un tratado científico, las *Cuestiones Naturales*; una sátira titulada *Apokolokyntosis, o la transfiguración de una calabaza, el divino Claudio* y una serie de tragedias, por lo general bastante truculentas, que ejercieron una notabilísima influencia a lo largo de los siglos en este género literario (*Medea, Fedra, Las Troyanas, Las Fenicias, Edipo, Agamenón, Hércules furioso, Hércules en el Eta, Tiestes*). Aparte de esto, se le atribuyen algunas obras (como la tragedia *Octavia* o una serie de poemas) y hay noticias de algunas más, que se han perdido (*De motu terrarum, De lapidum natura, De piscium natura, De situ Indiae, De forma mundi, De amicitia, De immatura morte, De superstitione, De ritu et sacris aegyptiorum, Exhortationes, De officiis, De remediis fortuitorum, De matrimonio*). Digamos algo de sus principales escritos (Veyne, 1995, 187-260):

Ad Neronem Caesarem de Clementia: este tratado debió escribirse entre finales del año 55 y comienzos del 56. En él se desarrollan ideas políticas ya enunciadas en *su Apokolokyntosis*. "Ahora voy a dividir el tema que me ocupa en tres partes: la primera versará sobre [...]; la segunda tratará de describir la naturaleza de la clemencia y sus características [...]; en tercer lugar averiguaremos cómo se puede incitar al espíritu a esta virtud, cómo le presta su apoyo y cómo la hace propia con el uso" (I, 3, 1). A pesar de estas palabras de Séneca, el tratado *Sobre la clemencia* que ha llegado hasta nosotros sólo consta de dos libros, desiguales en su extensión.

Séneca esperaba que la designación de Nerón daría al Imperio un período de gobierno estable y pacífico; su obra debía contribuir a esta finalidad: las cualidades que Séneca atribuye a Nerón, como por ejemplo, la "inocencia", la "bondad natural", etc., no son "virtudes"; la clemencia sí es una virtud que surge de un comportamiento consciente: "Lo que ahora es natural e impulsivo debe transformarse en actitud responsable" (II, 2, 2). La virtud de la clemencia era la manifestación expresa de un emperador que se consideraba "padre" de los ciudadanos de Roma: la clemencia es natural, útil, necesaria y honrosa porque hace que el hombre sea semejante a los dioses (I, 3, 5). Como la

naturaleza –regida por el *Logos*– está bien hecha, se produciría un beneficioso equilibrio: al amor del emperador a sus conciudadanos respondería el de los ciudadanos a su emperador. Por el contrario, la inclemencia engendra el odio y provoca la rebelión (I, 19). He aquí algunas otras breves precisiones:

1. *Sobre la clemencia* ignora lo que era el gran problema político de aquel momento: las relaciones entre el emperador y el Senado de Roma. En el primer discurso que Nerón dirigió al Senado, y que fue redactado por Séneca, el emperador utilizó un lenguaje liberal y conciliador (Tácito: *Annales*, XIII, 4). Si la clemencia consiste en no traspasar los límites de la rectitud y, por consiguiente, en no abusar, su práctica se reducirá a no hacer simulacros de justicia, ni a injustas confiscaciones patrimoniales. Séneca no se atreve a reivindicar que Nerón se despoje de este poder absoluto, pero sí le pide que se autolimite y, con el nombre positivo de clemencia, demanda que se abstenga de abusos judiciales.
2. En el libro I, 13, 2, recoge sugerencias que somete a la consideración del emperador: un rey clemente no tendrá una "policía política", no transformará en semejante policía a su guardia pretoriana, a la que, por otra parte, no gusta ese tipo de oficios y se podría enajenar su lealtad. El mismo realismo vemos en el discreto consejo de no inquirir la opinión sobre los espectáculos públicos (I, 26, 2) y sobre los consejos de política exterior (I, 23, 3). La clemencia permite dividir para vencer o, al menos, para no echarse en contra la unanimidad de sus adversarios y facilitar las alianzas.
3. El libro II tiene un destinatario no definido: los *proficientes*, es decir, los "aspirantes a la sabiduría". En esta segunda parte, Séneca distingue con todo cuidado la clemencia de la debilidad. La clemencia personaliza las penas (tiene en cuenta la edad, las circunstancias atenuantes, etc.) y se inspira más en la ecuanimidad que en la estricta letra de la ley. Consiste en no castigar más allá de lo justo, y no en castigar menos, pues esto sería debilidad. Séneca no olvida que el poder supone cierta "coacción", aunque él prefiera hablar de "amor", que tampoco es –en absoluto– debilidad. El mensaje que transmite es este: hacerse amar equivale a saber hacerse temer y respetar a la vez; ser amado es no ser odiado y ser obedecido; la clemencia consiste en no tiranizar.

Ad Novatum de Ira: *Sobre la ira* no es el mejor de los diálogos de Séneca, aunque sí es uno de los más antiguos. La fecha de su publicación se puede fijar en los años de exilio en Córcega, es decir, entre el 41 y el 49. ¿Por qué? Una cosa es segura: *Sobre la ira* se hace pública después de la muerte del emperador Calígula, pues Séneca habla de él como de un difunto y relata con realismo sus atroces crueldades. Por otra parte, cuando Séneca escribe *Sobre la ira* aún no es protegido de Agripina ni preceptor de Nerón.

Este diálogo –distribuido en tres libros y dedicado a su hermano Novato–tiene un cierto tono de íntima conversación: alejamiento de "trascendentalidades", ausencia de

ideas preconcebidas, frases coloquiales, sencillez plástica, etc. Se perciben influencias de Aristóteles y Teofrasto, de los estoicos Crisipo y Posidonio, del epicureismo de Filodemo de Gádara, del neopitagorismo de los Sextios y del libro IV de las *Tusculanas* de Cicerón. Sin embargo, Séneca no define con claridad su intención, aunque pueda intuirse: reflexionar sobre la ira supone buscar remedios psicológicos para su espíritu atormentado en el destierro, pero también podría ser una excusa para dirigirse indirectamente al emperador Claudio en busca de perdón. En cualquier caso, el Séneca de *Sobre la ira* aún no ha madurado suficientemente sus ideas, de modo que este diálogo –de composición irregular y contradictoria– aparte de ser excesivamente retórico, repite con frecuencia, como dice el profesor Veyne, problemas filosóficos a los que no da respuestas definitivas: creyó que podría introducir en dos libros lo que tenía que decir sobre la ira, pero al final se dio cuenta de que aún le quedaban cosas por expresar, o que pudiera decirlo de otra manera, o mejor de lo que ya había dicho. Escribió entonces un tercer libro, donde retomó consideraciones generales que le permitían introducir lo que todavía le faltaba por decir.

Conclusión: no es posible dar un uso razonable a la ira. Ni siquiera frente al mal es aconsejable actuar con indignación. Tampoco es útil –dirá Séneca frente a los peripatéticos–, puesto que el espíritu es independiente y no puede estar sometido a ninguna facultad o pasión. Por lo tanto, según el estoicismo de Séneca, es mejor proceder sin ira que dejarse dominar por ella. La convicción del estoicismo es que el papel de árbitro imparcial nos posibilita para desempeñar con mesura todos los demás papeles humanos, incluidos aquellos que –como el del guerrero– parecen exigir cierta violencia o crueldad. Sólo será útil "fingir" la ira si se es orador o comediante.

Ad Gallionem fratrem de uita beata: *Sobre la vida feliz* es un bello diálogo escrito por Séneca en su ancianidad. Nos ha llegado incompleto. En realidad, parece un "doble" libro: comienza con una meditación sobre la felicidad del sabio siguiendo la tradición de Aristóteles en el libro I de la *Ética a Nicómaco* y de Cicerón en el libro IV de las *Tusculanas* y los libros II y III de *Sobre los límites del bien y del mal*, y finaliza con una crítica del epicureismo y del aristotelismo: sólo la moral nos da la dicha; no es necesaria la moral más el placer. Pero de pronto, en el capítulo XVII, el texto cambia de carácter y se transforma en un escrito punzante, violento, irónico contra aquellos espíritus que acusan a los filósofos de estar en contradicción con sus propios principios, de elogiar la pobreza mientras viven en la abundancia y de no comportarse de acuerdo con lo que prescriben. No se trata en esta ocasión de enemigos ficticios, sino reales: Tácito cuenta que en el año 58 cundió en torno a Séneca una grave denuncia: se celebra el proceso contra Publio Suilio y otros, y él mismo es acusado de ser mal ciudadano y mal maestro, incapaz de enfrentarse a las auténticas dificultades de los asuntos públicos, refugiado en un ocio de enseñante y de corruptor de la juventud; sin dejar de simular la virtud más austera, había amasado una fortuna gigantesca y era el más grande usurero de la época (*Annales*, XIII, 42-43).

Aunque no podamos decir que *De uita beata* se escribió como respuesta a esta campaña contra Séneca, y que fue escrita exactamente en el año 58, sí se puede asegurar

que esta obra data de años cercanos al 58 y que es un texto polémico y de carácter muy personal. Desde luego, es posterior a *De ira* (su hermano Novato es llamado aquí Galión) y anterior al año 62.

¿Qué relación hay entre esta polémica de defensa propia y las exaltaciones sobre la felicidad del sabio que forman la primera parte? Como dice Paul Veyne, ninguna o todas las que se quieran. Es posible que Séneca estuviera escribiendo estas páginas apasionadas sobre la felicidad y la virtud cuando, inesperadamente, sintió aversión contra sus enemigos y su escrito adquirió otra orientación, inédita y violenta.

La parte polémica de *De uita beata* tiene una interpretación clara: es un escrito filosófico y también un escrito panfletario, en el que Séneca hace una acendrada defensa no de la filosofía contra sus críticos, sino de él mismo contra sus adversarios. Pero, insistimos, nada impide que estas disputas tengan asimismo un contenido filosófico: la ortodoxia estoica sobre la afirmación de que la felicidad no es fruto de la riqueza, sino de la actitud frente a la riqueza; el principio de que rico o pobre se podrá ser igualmente feliz, pero mejor es ser rico que pobre; el ataque de algunos críticos a la filosofía, a los sabios, como expresión dialéctica de sus propios fracasos; por último, la dedicación a la vida contemplativa y al progreso en la virtud, a pesar de que haya otra dedicación, esta vez más natural y útil a los hombres, como por ejemplo ser tutor (y educador) del emperador (recordemos que para los estoicos, la razón será la que finalmente diga cuándo se debe y se puede actuar y cuándo es más valiosa la contemplación), son preocupaciones que justifican nuestra afirmación.

Esta apología de Séneca aborda una acusación muy particular: la riqueza de ciertos "filósofos" y la acusación a éstos de muchísimos defectos. Séneca no defiende aquí a la filosofía estoica contra quienes lo acusan de error; exculpa a los propios filósofos de la acusación de hipocresía. Para ello, Séneca da una doble respuesta: en primer lugar –dice–, él no es un sabio ni pretende haber llegado la virtud pura. En esta ocasión, Séneca juega con el equívoco del significado que tenía la palabra *sabio* entre las gentes sencillas y el sentido que los estoicos le daban a este término. Parece como si Séneca, cuando se excusa de sus riquezas alegando que no es sabio, diera por hecho que, si fuese sabio o "virtuoso perfecto", viviría en la pobreza. La segunda respuesta de Séneca contradice la primera: afirma que el sabio consumado prefiere la riqueza a la pobreza (no dando su asentimiento a la riqueza, desde luego, y estando dispuesto a prescindir de ella), porque la virtud (que fundamenta la vida del sabio) exige un comportamiento al menos indiferente en el ámbito de las riquezas. Entonces, ¿ideal de pobreza, o preferencia razonada y moderada por la riqueza? La ortodoxia estoica se había decidido indiscutiblemente por la segunda solución.

En resumen: las contradicciones de Séneca eran las del estoicismo. Basta con recordar que la pobreza era una de las cinco razones que justificaban el suicidio. Crisipo, enumerando las maneras que tenía el sabio de procurarse recursos, decía: "¿De qué le sirven esas adquisiciones? ¿Será para vivir? Pero vivir es indiferente [neutro]; ¿sería por el placer? También es neutro. ¿O por la virtud? Pues esta sola basta para la felicidad. Las maneras de adquirir son, por lo demás, despreciables: si vienen de un rey, habrá que

obedecerle; si son de un amigo, la amistad se volverá interesada" (Diógenes Laercio: *Vidas y opiniones de los filósofos*, VII, 189). En todo caso, como Séneca no se siente constreñido a ninguna corriente estoica, en esta ocasión se muestra más en sintonía con Crisipo que con Cleantes, al definir la "vida feliz" como "la vida que está en armonía con su propia naturaleza" (3, 3), interpretando tal "naturaleza" como la naturaleza concreta e individual, del ser racional y mortal, y no en el significado de naturaleza universal y abstracta. La *uita beata* es el resultado de una vida curtida en la virtud.

Ad Paulinum de breuitate uitae: el diálogo *Sobre la brevedad de la vida* está dedicado a Paulino, padre o hermano de Pompeya Paulina. El libro data de los años 49-55, es posterior al exilio y fue escrito en tiempos de Claudio o a comienzos del reinado de Nerón. Tiene cierta coincidencia cronológica con el libro III de *Sobre la ira*.

La estructura del tratado *Sobre la brevedad de la vida* admite dos partes: la primera abarca los nueve primeros capítulos y plantea el mismo tema de todos los tiempos: ¿cómo podemos escapar a la caducidad de nuestra vida?, ¿cómo podemos dar sentido perenne a una vida que transcurre en la historia?, ¿cuál sería el significado más apropiado? La respuesta es muy variada: la religión, las artes, la poesía... En tiempos de Séneca, este ideal se colocaba en la "filosofía". Tal es el contenido de la segunda parte de esta obra.

Séneca pretende que su lector tenga conciencia de que la "vida es breve", y a partir de este convencimiento desee fervientemente "filosofar". Es obligación del hombre aprender a "vivir" y formarse para "morir": el breve tiempo de vida que disfrutamos es suficiente si se vive con intensidad. El diálogo *Sobre la brevedad de la vida* revela la psicología intimista de Séneca, es decir, muestra el proyecto vital del filósofo cordobés: dejar de vivir como el común de los hombres, dejar de atribuir importancia a cosas que, en efecto, pueden ser muy importantes pero que, por muy importantes que sean, no son eternas, y empezar a vivir "sabiamente": saboreando el presente, recordando con gozo el pasado, regocijándose anticipadamente del futuro. Para ello, Paulino deberá retirarse, reflexionar sobre sí mismo y disfrutar de lo que la vida le oferta. Lo verdaderamente importante es consagrarse a una empresa espiritual (pensar en la divinidad, en la configuración del universo, etc.) que no dependa de la fortuna y no recaiga en la nada. El placer es inestable y su eternidad es sólo aparente.

El mensaje existencial que encierra no es específicamente estoico, pues también es válido para cualquier otra filosofía, siempre que mantenga el principio formulado por Séneca: la vida será breve en razón del uso que le demos. El temor a la muerte es fruto de la mala conciencia que podamos tener de haber derrochado el tiempo. Solamente el "hombre justo" se serena en el recuerdo del pasado, a diferencia del malvado y de aquel que está excesivamente ocupado. No debemos apesadumbrarnos por un pasado ya inexistente, ni por un presente que no se puede aprehender, ni por una esperanza en un futuro que por definición es incierto.

El verdadero objetivo de este tratado es "mostrar la importancia de la vida interior en general en la existencia humana, para sensibilizar al lector a la necesidad del recogimiento y librarse de la sensación de la miseria humana" (Grimal, 1969, 6)

Ad Lucilium de Prouidentia: la obra tiene un marcado carácter *consolatorio*. Por eso se pone en relación con alguna desgracia o mala experiencia que haya tenido Séneca. ¿Cuáles? El exilio –desde el año 41 al 49– o su tumultuosa retirada de la vida política en el año 62. Esto significa que su fecha de datación es muy imprecisa. Sólo podemos decir con certeza que es posterior a Tiberio, quien murió en el año 37. No obstante, la mayoría de los críticos se inclina por la idea de que este diálogo se escribió en fecha tardía, después del año 62. El destinatario es Lucilio, el mismo al que Séneca dedica las *Cartas* y las *Cuestiones Naturales*.

¿Cuál es el planeamiento general de *Sobre la providencia*? "Me preguntas, Lucilio, por qué, si el universo está regido por una providencia, suceden tantas desgracias a los hombres buenos", escribe Séneca. Y ésta es la respuesta a la pregunta: el problema ético del bien y del mal, es decir, la existencia del dolor, del infortunio, de la desgracia, etc., que azota al "hombre bueno" y su misteriosa permisión por la providencia.

Séneca no estudia aquí la cuestión de saber cómo se pueden conciliar la existencia de la providencia y del mal. Limita el problema a las desgracias del "hombre bueno". Sus respuestas son las siguientes: la providencia existe como realidad incuestionable; pero, en ocasiones, permite que los "hombres buenos" sufran males para demostrar así que tales desdichas son ficticias, pues sólo hay un mal: carecer de virtud. Las desgracias se presentan a veces con una naturaleza engañosa, y pese a su dolor aparente, éstas pueden ser la ocasión para que los *sabios* verifiquen su virtud. Más aún, Séneca llega incluso a imaginar al "dios providente" que construye un destino a la medida del *sabio*, y lo prueba mediante la desventura para que se produzca el triunfo final del "hombre bueno" en la desgracia.

Como escribe Veyne, de nuevo encontramos aquí una contradicción estoica: si soportar los males y prescindir de los bienes es un noble esfuerzo de virtud, es porque esos bienes tienen algo bueno, y los males, algo malo; pero entonces, la providencia es criticable. Se dirá, pues, que los bienes y los males no son tales, que sólo es buena la virtud y malo el vicio. Y se reservará a la virtud el nombre sublime de *bien* propiamente dicho. Es necesario una conciliación, al menos teorética, porque si solamente la virtud es un bien y la vida no lo es, ¿para qué seguir viviendo? ¿Para qué evitar la muerte? El tratado *Sobre la providencia* nos confirma algo ya sabido: la religión no existe, como tal religiosidad, para los estoicos; su "dios" es la ley inmutable que rige el "todo" (la Naturaleza), y sólo se manifiesta porque da ocasión al "hombre bueno" para, en primer lugar, no dejarse derrotar por la adversidad y, posteriormente, para destruir el mal con el uso de la razón. De todas formas, el entusiasmo de Séneca por el suicidio y por las desdichas, consideradas como oportunidades para luchar heroicamente y conseguir "bienes" para el hombre y la comunidad, no es vinculante al pensamiento estoico, sino que es resultado del peculiar carácter de Séneca.

Ad Serenum de Constantia sapientis: es creencia mayoritaria, aunque no unánime, que tres de los diálogos de Séneca, *Sobre la constancia del sabio, Sobre la tranquilidad del alma* y *Sobre el ocio*, están dedicados a Anneo Sereno. ¿Quién era? Veyne cree que era uno de sus parientes, próximo o lejano (lleva el mismo apellido que Séneca, Anneo, y

ese nombre es raro, por lo que resulta improbable una homonimia); Codoñer (1986, 29) se limita a decir que de este personaje tenemos referencias en Tácito (*Annales*, XIII, 13), que lo cita entre los amigos de Séneca y Nerón en vida de Agripina. Con seguridad Sereno fue protegido por Séneca: ocupó, en fechas comprendidas entre 51 y 62, el cargo entonces importante de *praefectus uigilium*.

También sabemos, por una carta a Lucilio, que Séneca sentía gran afecto por Sereno y que, faltando a la impasibilidad o a la constancia estoica, lloró su muerte. Asimismo comprobamos que en *Sobre la tranquilidad del alma*, Sereno es presentado como un hombre que ha asumido el estoicismo como estilo de vida: se declara discípulo de Zenón y de Crisipo, fundadores de la Escuela. En cambio, en *Sobre la constancia del sabio*, Sereno pregunta a Séneca "¿Quién puede creer una palabra de vuestras máximas estoicas y de vuestras paradojas sobre el Sabio?", lo que parece una contradicción. La explicación crítica más coherente es admitir que cuando apareció *Sobre la constancia del sabio*, Sereno aún no se había convertido al estoicismo, y que *Sobre la tranquilidad del alma* es posterior a este tratado. Los tres diálogos forman un grupo y su datación hay que hacerla en conjunto. Desde luego, son anteriores a la muerte de Sereno, ocurrida alrededor del año 62, y posteriores a la muerte de Calígula, al que Séneca llama tirano. Conclusión: los tres tratados aparecieron entre los años 47 y 62, después que Séneca volvió de su exilio de Córcega. *Sobre el ocio* fue el último en escribirse.

Sobre la constancia del sabio lleva un subtítulo –que posiblemente era su título original– que define acertadamente de qué trata: "Que el Sabio no puede recibir injuria ni ofensa". Este diálogo tiene hermosas connotaciones retóricas: comienza desarrollando el postulado estoico sobre lo inasequible que es el sabio a las injurias y a las ofensas, y finaliza subrayando el "juicio rector" que siempre provoca la práctica de la virtud. En términos generales, el libro *Sobre la constancia del sabio* responde a las objeciones de Sereno: ¿Qué se entiende por ser inaccesible a injurias y ofensas? Porque en la práctica al sabio se le ofende e injuria. Séneca contesta que por mucho que alguien ofendiera o injuriara a un sabio, nunca éste se vería afectado ni por la injuria ni por la ofensa: ninguna ofensa puede alcanzarlo en su fuero interno, porque él –el sabio– está por encima de las limitaciones propias del común de los mortales. En esto coincide con Epicuro. De ahí también el título de esta obra. No se trata de un discurso abstracto o estrictamente filosófico, sino de una "moral práctica" que da respuesta a los avatares cotidianos de la realidad política y social de Roma. ¿Cómo? En opinión de Séneca, el instrumento que utiliza el sabio es la grandeza de espíritu (la *magnitudo animi*), esto es, la fuerza que le permite luchar constantemente contra las agresiones y las adversidades. ¿De qué manera? Mediante la imitación de los grandes hombres. Catón es el prototipo del sabio estoico: su emulación refrenda la actitud más noble de aquellos que aspiran a la sabiduría.

Ad Serenum de Tranquillitate animi: *Sobre la tranquilidad del alma* es –según el parecer de algunos autores– una de las mejores obras de Séneca; es la menos doctrinaria y la más sincera de las que el filósofo cordobés escribió, junto con parte de las *Cartas a Lucilio*. Está dedicada a Anneo Sereno y, según dijimos, es posterior al tratado *Sobre la*

constancia del sabio y anterior al libro *Sobre el ocio*: debió escribirse a finales de los años cincuenta, cuando las relaciones de Séneca con Nerón empezaron a resquebrajarse. Suele definirse como un libro mal construido, pero es el único que tiene la coherencia estructural de los diálogos: Sereno se dirige a Séneca, le expone sus problemas y le pide remedios para ellos. El resto de la obra es la respuesta de Séneca, que entrega a Sereno una relación de posibles "remedios", entre ellos, y el más importante, el logro de la "*euthymía*", o "serenidad del alma". Por lo tanto, el tema que Séneca aborda en este libro es –una vez más– la tensión entre ética y vida pública, en la línea enseñada por los grandes maestros estoicos: Zenón, Cleantes y Crisipo.

Por la época en que se escribió *Sobre la tranquilidad del alma*, ya era Sereno un estoico convencido. Había progresado en el camino de la sabiduría y, sin embargo, lejos de estar más tranquilo, se siente incómodo, y por eso consulta a Séneca. Se muestra firme en sus renuncias: ha abandonado el lujo y la ostentación, pero no se adapta a su nueva vida más modesta; cultiva el "ocio", pero recuerda con nostalgia sus importantes responsabilidades; escribe para sí mismo sus meditaciones, sin ninguna ambición literaria, pero se siente seducido por una escritura más esmerada, y abrirse así paso en la literatura. Es decir, se halla en un estado de indecisión continua, que no le ha dado ni la felicidad ni la estabilidad.

Séneca conoce perfectamente el mal de Sereno, porque él sufre de lo mismo y lo confiesa a Lucilio: "¿Qué fuerza es ésta, oh, Lucilio, que nos atrae en un sentido mientras nosotros andamos en otro y nos empuja hacia el lugar de donde quisiéramos apartarnos? ¿Qué es esto que lucha con nuestra alma y no nos permite querer una cosa para siempre? Nos balanceamos entre diversos proyectos; nada queremos libremente, nada radicalmente, nada para siempre" (*Carta 52*, 1). Éste es un mal sin remedio y, por lo tanto, las quejas de Sereno son inútiles: por muchos progresos que haga, sufrirá siempre. La única solución es llegar a ser sabio en el pleno sentido de la palabra. ¿En qué consiste? En ser inmutable (II, 3). Séneca, que ya ha confesado implícitamente que el estoicismo no es más que una fantasía o una sabiduría irrealizable, sabe que Sereno no curará jamás. Lo que desea es imposible…

Pero es entonces cuando Séneca anuncia a Sereno los remedios que lo curarán. Según Atenodoro, la acción es el remedio para las "enfermedades del alma", pero admite el estudio como medicina alternativa. Hay que oponerse firmemente a los contratiempos. Séneca coincide parcialmente con Atenodoro, pero la respuesta de éste le parece incompleta. Por ello no duda en hacer algunas otras recomendaciones: escoger la actividad más adecuada; rodearse de buenos amigos; esquivar la riqueza excesiva; conformarse con la propia suerte; no preocuparse por asuntos inútiles; adaptarse a las circunstancias; no deprimirse por los vicios ajenos; no desanimarse por la desgracia de los hombres virtuosos; buscar la sencillez y huir del aislamiento. Pero esto no es suficiente. Le falta el término adecuado para definir su doctrina (II, 1): será el de "tranquilidad", que acaba de procurarle la lectura del libro *Perì euthymías*, de Demócrito de Abdera, el primero en tratar de la "serenidad" como objetivo ético (II, 3). Esta "tranquilidad" es una idea original de Séneca, que nada tiene que ver con el estoicismo; la

seguridad estoica se protege de las tentaciones del exterior, de las perturbaciones del deseo y del temor, mientras que la "tranquilidad" de la que habla Séneca, coincidente con el presocrático Demócrito, es una posición de estabilidad interna: la ausencia de incertidumbres y de vaivenes. Esta "serenidad", como cualidad suprema del hombre virtuoso, sólo se alcanza a través de una ascesis continuada.

Ad Serenum de Otio: el diálogo *Sobre el ocio* nos ha llegado incompleto, mutilado, sin principio ni fin. Aun así, se trata de una obra interesante, apasionada en algunos aspectos, bien escrita, nada vulgar y carente de toda retórica.

Aunque no es una cuestión concluida, se admite como destinatario a Anneo Sereno, y se podría fechar en los últimos años de Séneca, pues las ideas de este tratado se asemejan a las que encontramos en la gran obra de los tres últimos años, las *Cartas a Lucilio*, que van del año 62 a 65, cuando Séneca se ha apartado definitivamente del poder político y ha asumido de manera irreversible los principios estoicos.

¿Qué nos enseña *Sobre el ocio*? 1) Que Séneca renunció a toda actividad política y que optó por el retiro, aparentemente en contra del sentir estoico; 2) Séneca replica a las críticas por este abandono diciendo que la "vida contemplativa", el estudio de las grandes verdades y el disfrutar de la Naturaleza son otros modos de actuación; en las *Cartas* repite estas ideas casi en los mismos términos; 3) Con el pretexto de tratar ideas generales, Séneca hace en *Sobre el ocio* una descripción casi autobiográfica: "Ahora voy a demostrarte que no abdico de los mandamientos de los estoicos, ya que ni ellos mismos abdicaron de los suyos; con todo yo estaría plenamente disculpado aunque no siguiera sus mandatos y sí sus ejemplos. Lo que ahora voy a decir lo dividiré en dos partes: en primer lugar, cualquiera puede entregarse desde la primera juventud a la contemplación de la verdad, buscar la razón de vivir y practicarla en privado; en segundo lugar, para que alguien pueda hacer esto después de cumplir su servicio, y llegado a una edad avanzada, trasladar a otros sus ocupaciones, siguiendo el ejemplo de las vírgenes vestales que, distribuyendo sus años en deberes diversos, aprenden el rito de lo sagrado y luego, cuando ya lo han aprendido, lo enseñan" (2, 2).

Toda la obra es una justificación del ocio en cuanto posibilidad de la reflexión y del estudio de la Naturaleza. En rigor, hay tres formas de vida: la que busca el placer, la contemplativa y la dedicada a la *res publica*. Pero de hecho ninguna de ellas se da en situación pura: el placer está en la base de la actividad política y también es el fundamento de la vida teorética. Séneca nunca se apartó de los dogmas del estoicismo respecto al ocio: las aparentes variaciones son circunstanciales, y sólo confirman su ortodoxia. En efecto, recordemos que para los estoicos la acción debe ser una constante en la vida humana como medio para alcanzar la felicidad. ¿Qué dice Séneca sobre este particular en *Sobre el ocio*? Lo siguiente:

1. Que la contemplación es una forma de acción. ¿De qué modo? Distingamos mentalmente –escribe Séneca– dos estados: uno grande y verdaderamente universal, en el que se encuentren integrados los "dioses" y los hombres; otro más pequeño, que es aquel en el que estamos integrados por circunstancia de nuestro

nacimiento y al que pertenecen no todos los hombres, sino un grupo determinado. A través de estos dos estados, intentará Séneca encauzar la felicidad del hombre, aunque no todos la conseguirán de la misma manera, pues no todos orientarán su acción hacia el mismo fin: unos se dedicarán a ambos estados; algunos sólo al menor; otros exclusivamente al mayor. Ante estas distintas opciones, la postura de Séneca es determinante: el fin del sabio no es el "estado pequeño", puesto que éste es un rincón, ínfimo rincón, del "estado universal" hacia el cual el sabio ha de orientar toda su actividad: ocio y "vida contemplativa".

2. Que es imposible plantear como ley sin excepciones que el sabio debe participar siempre en los asuntos públicos, aunque sólo fuese por razones materiales. Mucho más, añade Séneca, cuando los mismos estoicos predican el "apartamiento" condicionado de la vida pública: si el estado está tan corrompido que no se le puede ayudar, el sabio no hará esfuerzos inútiles; tampoco actuará si el sabio tuviese poca autoridad o poca fuerza. Así, pues, el ocio siempre tiene significado cuando las circunstancias externas impiden al sabio dedicarse plenamente a la vida pública.
3. En cuanto al estudio de la Naturaleza, digamos que las ideas de Séneca son extrañas a la doctrina estoica. Nos limitamos, por ahora, a decir lo siguiente: Séneca es consciente de que la felicidad del sabio no está limitada al conocimiento de lo inmediato y que la Naturaleza satisface esta aspiración de un "saber de totalidad": "Estoy rastreando aquello que está más allá del universo, si el espacio es infinito o está encerrado dentro de sus propios límites; cómo son las partes excluidas, informes y confusas, o si ocupando un lugar idéntico en todas las direcciones, están distribuidas conforme a un modelo; si están cercanas a este mundo o muy apartadas de él, y éste da vueltas en el vacío; si son elementos indivisibles lo que dan forma a todo lo que existe o va a existir o si su materia es continua o cambiante en cada objeto, si los elementos son opuestos entre sí o colaboran por distintos procedimientos a un mismo objetivo" (5, 6).

Ad Aebutium Liberalem de Beneficiis: *Sobre los beneficios* es el más largo de los tratados de Séneca y forma, en conjunto, un obra atractiva, pero ecléctica: abarca pensamientos elaborados y sublimes, pero también formulaciones confusas, casuísticas, indefinidas, etc. En efecto, de estos siete libros, los cinco primeros contienen una admirable investigación metodológica sobre los "beneficios"; en cambio, los últimos son muy sutiles y su estilo recuerda extrañamente la excesiva dialéctica de las *Controversias* y las *Suasorias* de Séneca el Rétor. Pero probablemente no podría ser de otro modo: la *beneficencia* no es un concepto filosófico, sino una idea moral. En consecuencia, *Sobre los beneficios* no representa la estructura ideológica de la antigua sociedad romana. Séneca se muestra aquí, una vez más, como maestro que enseña a sus contemporáneos a elevar sus sentimientos como benefactores: su propósito es establecer en el mundo la "amistad del género humano" (I, 15). De ahí que el filósofo cordobés reconozca que la manera de otorgar los beneficios sea más importante que el beneficio mismo.

El tratado, que habla de Claudio ya muerto, fue escrito en tiempos de Nerón. En los libros VI y VII hay expresiones que muestran claramente una situación política amenazadora. Estas páginas atormentadas, enérgicas y sarcásticas permiten fechar *Sobre los beneficios* en los años 59-63.

¿Qué cuestiones estudia Séneca en esta obra? Aparte de examinar el concepto de "beneficio" e indicar que sólo consiste en la "voluntad" del que lo otorga, nos habla de todos los asuntos importantes que merezcan atención sobre este tema: clases de beneficios (necesarios, útiles, deleitables); requisitos para su concesión (prontitud, amabilidad, duración, etc.); causas de la ingratitud (amor propio, codicia, envidia, etc.); condiciones para aceptar el beneficio; exigencias para la recompensa (virtud, ocasión, posibilidad, etc.); beneficios provenientes de los dioses; desinterés del beneficio ("porque el hacer beneficio es cosa que por sí sola se debe apetecer"); si es indigna la sumisión como efecto de los beneficios recibidos; el carácter del beneficio concedido a sí mismo; si es posible quitar el beneficio; si debemos agradecimiento al que nos hizo beneficio "sin voluntad de hacerlo"; si, por el contrario, estamos obligados a mostrar gratitud al que por propio interés nos benefició, etc.

Séneca reacciona contra la tendencia del estoicismo romano de subrayar el carácter práctico y de utilidad social del "acto virtuoso". En contra de Panecio, destaca el valor que el "acto justo" tiene para su mismo autor. Por eso, los beneficios de los que habla Séneca no son en absoluto limosnas o estrictos actos de beneficencia: la moneda o el pedazo de pan que se dan a un mendigo serán de provecho al indigente que lo necesita, pero este hecho no es por sí suficiente para merecer el calificativo de beneficio; asimismo, el mendigo tampoco es digno del benefactor (IV, 29, 2). ¿Por qué? Sencillamente porque, por una parte, el beneficio no puede reducirse a un simple "comercio de bienes" y, por otra, porque los beneficios son ante todo ayudas prestadas a personas del mismo rango social. Conclusión: *Sobre los beneficios* está lleno de referencias a los "favores" que se prestan a los amigos. Y en este sentido, a título de ratificación práctica, digamos que Juvenal nos recuerda que Séneca hizo muchas donaciones de bienes a lo largo de su vida (*Sátiras*, V, 109-112).

Así, pues, esos beneficios de los que nos habla Séneca están destinados a gentes que puede devolverlos, y obligan a una gratitud activa siguiendo la doctrina de Atalo: la malicia de la ingratitud, en la medida que supone el rechazo de conceder a otros los beneficios que la naturaleza inspira a todo ser humano para con otros humanos, contradice y destruye nuestra propia naturaleza y es por ello causa de desgracias.

¿Qué pretende Séneca en *Sobre los beneficios*? Ya lo hemos dicho: presentar los beneficios y su recíproca gratitud como elementos de cohesión de los hombres entre sí y de éstos con los dioses, ya que las divinidades nos benefician con las disposiciones impresas en la naturaleza conforme a su eterna voluntad, que tiene en ellos el valor de ley (VI, 23, 1-2). También pretende "filosofar" sobre estas conductas con el fin de sistematizar sus reglas e *interiorizarlas*, puesto que practicar el beneficio implica desinterés y mutuo reconocimiento, lo que es ante todo una disposición del alma. De todos modos, el simple hecho de "filosofar" sobre los beneficios puede desarrollar en

nosotros la autonomía de la conciencia, otorgando a la razón el papel rector que le corresponde tanto en el otorgamiento del beneficio como en la recepción del mismo: seguir las normas habituales significa actuar de manera autónoma. Pero, ¿qué hacer cuando el que nos ha favorecido después nos perjudica? Olvidar la ofensa y recordar el favor, dirá Séneca (*Carta 81*, 6). El agradecimiento es "virtud" y a él todos estamos obligados.

Las ideas de Séneca se inscriben dentro del movimiento de la *humanitas* greco-romana, pero lo trasciende a la vez. No es extraño, por tanto, que en el libro III, capítulo 18, Séneca hable de un "*ius humanum*" que protege al "libre" y al "esclavo".

Sobre los beneficios se centra en el benefactor y en el nexo que el favorecido tiene con él. La beneficencia se explica a partir del propio benefactor y no a partir del obligado o sus necesidades. Séneca se pregunta a quién y cómo debemos favorecer, por qué se pierden los beneficios, cómo hemos de comportarnos con los ingratos, etc. Llega al convencimiento de que la práctica del beneficio ha de hacerse por sí misma, y esto hasta tal extremo –escribe Séneca– "que si a mí se me quitase totalmente la esperanza de obtener agradecimiento por haberlo hecho, escogería antes el no recibir gratitud de los beneficios, que el dejar de hacerlos. Porque el que deja de dar, hace que su culpa sea anterior a la del ingrato, y en mi opinión, aunque sea mayor la falta del que no agradece, se equivoca primero el que no lo hace" (I, 1).

Los estoicos consideraban que el hombre es "compañero" del hombre por tendencia natural, y Séneca enseñaba que los beneficios son importantes para mantener la convivencia humana. Por el contrario, la ingratitud es nefasta para la concordia del género humano. Y mientras que la beneficencia es una de las funciones naturales que cumple el sabio (III, 85), la codicia es causa de ingratitud (II, 27).

El tratado *Sobre los beneficios* predica la doctrina de la "*bona voluntas*" (IV, 21), la cual –pese a que no busque lo "útil"– es siempre positiva, porque la virtud atrae continuamente a los hombres por su propia luz y resplandor (IV, 22). En consecuencia, la psicología del benefactor no tiene importancia, y Séneca la da por supuesta; lo importante es el "favorecido humanizado".

Apokolokyntosis, o la transformación de una calabaza, el divino Claudio fue escrita por Séneca en el año 54, inmediatamente después de la muerte de Claudio. "Es innegable que tanto en la forma como en el contenido es básicamente una sátira menipea: combina prosa y verso, utiliza un lenguaje en ocasiones vulgar, otras culto y erudito, plagado de palabras, expresiones y citas griegas, prodigadas a la menor oportunidad; hace objeto de sus burlas a los historiadores (1, 1-2; 9, 2), a los poetas (2, 3) y su obra épica (4, 1) o trágica (7, 1), a los actores de comedia (4, 2), a los filósofos (2, 2), astrólogos (3, 2) y abogados (12, 2); una ridiculización universal a la que no escapan ni los propios dioses, pero que tiene como objetivo principal al emperador Claudio" (Mariné, 1996, 164-165).

Este libro tiene la estructura de una pieza teatral: prólogo y tres actos perfectamente definidos por el lugar donde discurre la acción: tierra, cielo, infiernos. ¿Propósito de Séneca a escribir la *Apokolokyntosis*? Algunos autores han querido ver en esta obra una

sutil "intencionalidad política", pero no sería extraño que el motivo fuera más trivial: vengarse de Claudio por los años que le mantuvo desterrado en Córcega.

Naturales Quaestiones: las *Cuestiones Naturales* es el único escrito "científico" que se conserva de Séneca. Fue redactado entre los años 62 y 63. Se reprocha a esta obra del filósofo cordobés su falta de unidad, pues rompe continuamente la exposición científica con disgregaciones éticas. De todos modos, las diversas teorías que recoge reflejan fielmente la situación de la ciencia en su época. Está dedicado a Lucilio, el mismo destinatario de las *Cartas* y de *Sobre la providencia*. No es extraño, por tanto, que entre *Naturales Quaestiones, Epistulae morales ad Lucilium* y *Ad Lucilium de Prouidentia* existan significativos vínculos de carácter temático y formal que confluyen en una relativa simultaneidad de redacción.

Las *Cuestiones Naturales* constan de 7 libros (en rigor de 8, porque dos de ellos –incompletos– se han agrupado como libros 4a y 4b). A pesar de que este género parezca extraño en el elenco senequista, no es así: responde a sus planteamientos filosóficos, a su concepción del hombre y a su idea del mundo. ¿Fuentes? No hay duda que –directa o indirectamente a través de Posidonio–utilizó los *Meteorologica* de Aristóteles y conoció los tratados de Teofrasto, Aratos, Varrón y otros. Sin embargo, la diferencia entre los *Meteorologica* de Aristóteles y las *Naturales Quaestiones* de Séneca es evidente: la estricta especulación científica aristotélica se convierte en soporte de la reflexión moral del hispano.

¿Qué indujo a Séneca a escribir las *Cuestiones Naturales*? Digamos que el esquema de esta obra se articula en torno a "elementos": *fuego* (rayos y truenos, cometas, meteoros): libros 1, 2 y 7; *agua* (aguas terrestres y celestes): libros 3 y 4; *aire* (vientos, terremotos): libros 5 y 6. La respuesta filosófica que ofrece a esta sinopsis concuerda con su propio convencimiento estoico: repercusión del conocimiento de todo lo anterior sobre la *uirtus*. ¿Cientificismo de las *Naturales Quaestiones*? Los trabajos actuales sobre historia de la ciencia enmarcan el tratado de Séneca en la "era precientífica": "Séneca nunca percibió la distinción entre ciencia y filosofía. Para él la verdad científica se establece por razonamientos más que por experimentos. Séneca, como otros romanos ilustrados, estuvo interesado por los resultados, pero no por el método de la investigación científica" (Farrington, 1977, 182). Aun así, Plinio el Viejo reconocía a Séneca como autoridad en materias de zoología, marina, geología, sismología y meteorología (*Historia Naturalis*, 9, 53), y durante la Edad Media,el tratado de Séneca *Naturales Quaestiones* fue el principal texto de ciencia utilizado en las escuelas monacales. Cierto que hallamos errores en sus interpretaciones de los fenómenos sísmicos y los incidentes solares, pero intuyó la realidad total del universo como proceso creativo y evolución emergente de acuerdo con una "razón universal" inserta en el devenir del mundo.

Epistulae morales ad Lucilium: Séneca es, ante todo, el autor de las *Cartas a Lucilio*. El mérito de las *Cartas* está en la sinceridad y en el carácter personal que conllevan. En conjunto, se trata de la transmisión de una doctrina que Séneca ya ha incorporado plenamente a su vida. Séneca piensa en voz alta, se habla a sí mismo tanto como a Lucilio.

Las *Cartas* son obra de un sexagenario. El autor sabe que está escribiendo su obra magna y promete la celebridad a quien sea el destinatario de su correspondencia, como hizo Epicuro con Idomeo o Cicerón con Pomponio Ático (*Carta 21*, 3-4). Séneca, dispuesto a sacrificar su salud en favor de su obra (*Carta 65*, 1), se enfrenta a la enfermedad y se agota en el trabajo: entre el año 61-62 y abril de 65 aparecen *Sobre los beneficios* (o al menos sus últimos libros), las *Cuestiones Naturales*, las *Cartas* (de las que se conservan 124, distribuidas en 20 libros, y cuyas páginas finales se han perdido) y una *Filosofía moral* que la muerte dejó inconclusa y de la que no queda nada.

El estilo utilizado por Séneca es el género epistolar. ¿Por qué esta forma literaria? Se ha dado una doble respuesta, según que el destinatario de las *Cartas* fuese Lucilio o el mismo autor. En el primer caso, Séneca quiso adaptar las normas generales de la doctrina estoica al caso individual de Lucilio: procedió como director de conciencia. En el segundo caso, las *Cartas a Lucilio* sirvieron a Séneca de pretexto para explicarse consigo mismo y para manifestar aquella filosofía en la que creía totalmente (Veyne, 1995, 248). En ambos supuestos, Séneca escribe las *Cartas* –una vez más– para los *proficientes*. El género epistolar era el más adecuado para desarrollar sus convicciones y sus meditaciones personales, ocupando Lucilio, potencialmente, el lugar del *proficiens*, del "aspirante a la sabiduría".

Estas *Cartas* dirigidas a Lucilio no son escritos artificiales. Multitud de páginas han surgido de las vivencias íntimas de Séneca. La relación cronológica entre las distintas *Cartas* es evidente: la sucesión de éstas es temporal y no lógica.

Ya dijimos que se cuestiona la condición de filósofo de Séneca (que, ciertamente, casi no es original ni profundo), para no ver más que al escritor: se elogia así la finura psicológica, la sensibilidad y la experiencia humana de éste. Pero el interés de las *Cartas* proviene de una motivación más profunda. Su mensaje es definitivo: nada vale tanto como el hombre; nada es tan digno como la persona; nada hay tan sublime como el espíritu. Y todo aquello que menoscabe al hombre, desmoralice a la persona o rebaje el espíritu es impropio e indeseable. Las *Cartas a Lucilio* no sólo revelan la dimensión espiritual y científica de Séneca, sino también la sinceridad de sus creencias, sus sueños, sus flaquezas... En ellas habla continuamente de grandes conceptos como felicidad, virtud, esperanza, etc., que vienen a ser como las estructuras de la vida humana: proclama estar preparado para la muerte y la espera con "ánimo tranquilo" (*Carta 54*); predica las ventajas de la "tranquilidad del espíritu" (*Cartas 19, 36, 56, 105*); analiza la fortaleza del sabio y alienta a la perseverancia (*Cartas 13, 37, 107*); alaba la pobreza como bien (*Carta 17*); reconoce que en cada uno de los "hombres buenos habita un dios (quien sea ese dios es cosa incierta)" (*Carta 41*); manifiesta un gran amor por Paulina, su esposa (*Carta 104*); reclama un trato indulgente y afectuoso para los esclavos, nuestros "humildes amigos" (*Carta 47*); enseña que el verdadero gozo se halla en la virtud (*Carta 27*), hermosa y digna de venerarse como si fuera un dios (*Carta 115*) por ser el "bien supremo" (*Cartas 71, 74, 76, 118*).

¿Cuáles fueron las circunstancias que favorecieron la aparición de esta obra y el papel que en ella desempeñó Lucilio? Lucilio era natural de la Campania, posiblemente

de Pompeya. Fue nombrado por Nerón procurador imperial de Sicilia, y desempeñaba sus funciones en Siracusa durante el tiempo de correspondencia con Séneca. Con anterioridad había ejercido la procuraduría en las provincias de los Alpes, de Macedonia y de la Cirenaica. Amante de las letras, es autor de un poema al Etna (*Carta 79*) (se piensa que puede ser identificado con el poema *Aetna*, conservado como parte del *Appendix Vergiliana*) y escribió sobre temas filosóficos. No era, pues, un personaje anodino. Se trataba de un poeta eximio a quien Séneca reconoce celebridad: "En lugar importante te situó la vitalidad de tu ingenio, la brillantez de tus obras, tus egregias y nobles amistades; la fama te acompañó desde siempre; aun cuando te ocultes en los últimos confines y te retires muy adentro, a pesar de todo, tus anteriores éxitos te descubrirán" (*Carta 19*, 3). La iniciativa la lleva Lucilio: escribe a Séneca para confiarle sus problemas y pedirle consejo. La primera *Carta* es la respuesta a este propósito. A partir de aquí se inicia una relación epistolar real, y no una ficción literaria, que si al principio no estaba destinada a la publicación (las 20 primeras *Cartas* son respuestas breves), después de la *Carta 21* se publicarán en volúmenes. El objetivo primordial de la obra es guiar a Lucilio para que éste alcance la sabiduría. Con tal fin, los acontecimientos cotidianos son utilizados por Séneca para justificar su reflexión filosófica. *Cartas*, por tanto, reales y literarias.

¿Cuál es la posición de Lucilio? ¿Discípulo de la Escuela estoica? No. Más bien, al contrario: ha declarado que tiene gran simpatía por Epicuro y sus máximas (*Carta 23*, 9). Séneca hará en las primeras 29 *Cartas* continuas alusiones a las coincidencias de su enseñanza con la de Epicuro, insinuando que, en el fondo, el estoicismo es lo mismo que el epicureismo, pero mejorado porque no necesita de la anuencia del placer para conseguir la felicidad. En realidad, aunque la doctrina de Séneca se mantiene fiel al estoicismo, su adhesión a los postulados de la Escuela vuelve a reflejar cierta libertad e independencia: las fuentes de Séneca en las *Cartas a Lucilio*, amén de la Estoa, son muy variadas: epicúrea, pitagórica, platónico-aristotélica, cínica, ¿cristiana?, etc. ¿Qué esperaba entonces Lucilio de su correspondencia con Séneca el estoico? Instruirse, sin duda, y reforzar su propia decisión inicial: la determinación de "reivindicar para ti la posesión de ti mismo" (*Carta 1*, 1), de organizar su vida, de consagrarse al "ocio filosófico" (*Carta 68*, 10), de confirmarse en el modo de vida filosófica en general, sin verse obligado a optar por un sistema concreto.

Las *Cartas a Lucilio* tienen unas características únicas. No se trata sólo de impartir lecciones éticas. Hay otra intencionalidad más definida: comunicar a Lucilio, mediante el refrendo de su propia experiencia y la exhortación, las "vivencias morales", para así ayudarse mutuamente. Las *Cartas* son el resultado de un interés compartido: Lucilio, que no se ha convertido al estoicismo y cuyo último libro "puede pasar por obra de Tito Livio o Epicuro" (*Carta 46*, 1), se inicia en la "vida conforme a la filosofía"; Séneca, por su parte, acepta el papel de maestro estoico proselitista. Necesita de Lucilio, pero éste no es más que la excusa para escribir todo lo concerniente a su doctrina estoica. Séneca ha adaptado su correspondencia con Lucilio no a las preguntas o necesidades del procurador pompeyano, sino a las de sus lectores desconocidos: la preocupación del momento se

centraba en construir un "estado universal", y para ello era necesario buscar un fundamento menos personalizado y más general: la "recta razón". De ahí que las *Cartas* repitan en gran medida, aunque con un lenguaje más íntimo, los grandes temas de los diálogos: además de constituir un tratado completo de moral estoica, las *Cartas* analizan proposiciones lógicas (*Cartas 45, 48, 49, 82, 83, 85, 87*), y desarrollan cuestiones físicas en consonancia con el sistema platónico de los modos del ser y de la teoría aristotélica de las causas (*Cartas 58, 65*). No debemos, por tanto, rebajar el contenido doctrinal de las *Cartas* solamente a una prédica moral, ni limitarlo a una preparación para la eutanasia.

Consolación a Marcia, Consolación a Helvia y *Consolación a Polibio* forman una unidad temática. Las tres *Consolaciones* se inscriben dentro del mismo género literario, muy semejante a los prefacios o a las oraciones fúnebres. En un principio, este estilo fue propio de los filósofos, pero posteriormente lo asumieron también los retóricos. En Séneca se da la doble condición de filósofo y rétor. Son "estudios" sobre el alma del hombre y sus sentimientos. Su finalidad es muy concreta: aliviar a los que sufren, mitigar los dolores que padecen por alguna desgracia, lograr que se resignen al destino.

De nuevo Séneca es tributario de una larga tradición representada principalmente por los estoicos Crisipo y Panecio, por los cínicos Diógenes de Sinope, Bión de Borístines y Teles, por Epicuro y sus seguidores Metrodoro de Lámpsado y Filodemo de Gádara, y por el platónico Crantor de Solos. En principio, las *Consolaciones* "nos ofrecen, aun a través de sus tópicos, al Séneca de siempre, moralista más que metafísico, realista y ecléctico en sus ideas, básicamente estoicas pero fundamentalmente influidas por otras escuelas, la epicurea sobre todas; enemigo de dogmatismos, su espíritu inquieto lo lleva al escepticismo y a la contradicción" (Mariné, 1996, 21). Hablemos por separado de cada una de las *Consolaciones*.

Ad Marciam de Consolatione: *Consolación a Marcia* es el escrito de Séneca más antiguo que ha llegado hasta nosotros. Su fecha de composición podemos fijarla con precisión: la obra se escribió durante el reinado de Calígula, entre los años 37 y 41 de nuestra era.

La destinataria de esta *Consolación* es Marcia, hija de un antiguo senador, Cremucio Cordo, personaje muy célebre tanto por su condición de historiador como por sus ideas políticas republicanas. Unos doce años antes de esta *Consolación* había sido acusado de traición por Sejano, en tiempos del emperador Tiberio. Sabiendo que su condena era inevitable, Cordo se dio muerte por inanición, como lo narra Séneca (22). Tras la muerte de Tiberio, su hija Marcia obtuvo autorización del nuevo emperador para volver a publicar los libros históricos de su padre, edición que no ha llegado hasta nosotros.

La misma Marciahabía perdido a su hijoMetilio, y tres años después Séneca intenta consolarla. No sabemos exactamente las razones por las que Séneca escribió la *Consolación a Marcia*, si por amistad o por interés político. El objetivo de la obra, con independencia de consolar a Marcia, nos parece evidente: se trata de hacer una reflexión sobre el valor de la vida y de la muerte. El nacer lleva implícito el morir, y no podemos luchar contra este destino: "¡Oh, vida! ¡Si puedo amarte, es gracias a la muerte!" (20, 3).

Sí podemos, en cambio, moderar y controlar el dolor, cuya intensidad se debe a lo inesperado del mismo. Pero también pudiera ocurrir que la intención de Séneca fuera estrictamente política: criticar el crimen de Cremucio Cordo, y señalar como responsable exclusivo a Sejano, exonerando del mismo a Tiberio. De este modo, Séneca se "adapta" a las nuevas circunstancias políticas.

En esta *Consolación* llaman la atención –como dice Veyne– las frecuentes referencias que Séneca hace de las guerras civiles y del pasado legendario de Roma, como ejemplos repetitivos y acumulativos que Séneca pretende continuamente actualizar. ¿Qué persigue con ello? Probablemente estas "descripciones históricas" sean la excusa que Séneca utiliza para proyectar en el pasado cercano imágenes de la tiranía y de los abusos de poder, convirtiéndose así en una referencia de los errores que Calígula debía evitar.

Ad Helviam matrem de Consolatione: *Consolación a Helvia* pretende aliviar el dolor que el destierro de Séneca ha provocado en su madre. Recordemos que a la edad de 40 años, Séneca es exiliado a Córcega por el emperador Claudio en aplicación de la *Lex Iulia de adulteriis*.

Séneca escribe la *Consolación* en Córcega. Esto significa que es posterior al año 41 y anterior al 49. Si tenemos en cuenta que Séneca alude a lo reciente del destierro (3, 1) y que ha de ser forzosamente anterior a la *Consolación a Polibio*, cuya fecha límite de composición es el año 43, su datación sería muy próxima al año 41. La *Consolación a Helvia* no es una carta privada, sino un escrito destinado al público. Consolar a Helvia no es más que un subterfugio. Hay otro motivo subyacente y más prioritario en el filósofo: mostrar a la opinión pública el destino que se ha dado a un hombre de la notoriedad de Séneca. ¿Para qué? Para que le sea levantada la pena del destierro. No olvidemos que Séneca es conocido como hombre público por sus escritos y por su condición de senador.

¿Qué se propone Séneca con esta *Consolación*? 1) Recordar a todos su existencia y evitar caer en el olvido de los romanos y del emperador Claudio; 2) insinuarles la conveniencia de hacerle regresar de Córcega; 3) manifestarse como superior a sus enemigos y defenderse eficazmente de ellos; 4) dar de sí mismo la idea noble de un filósofo estoico, y, de su madre y de sus hermanos, la imagen de una familia unida, estimable, normal; 5) pero lo más importante es mostrar un espíritu sereno y una actitud moderada en el destierro. Séneca se convierte en esta *Consolación* en el destinatario –junto a Helvia– de sus palabras de aliento. Después de la confesión sincera en la que admite estar abatido por el exilio, Séneca intentará ocultar a Helvia (y a él mismo) la realidad de su condición y de sus consecuencias. En estas páginas, Séneca explica que el exilio no es nada. ¿Y para qué explicarlo? Para sobrellevar con dignidad su destierro aunque sea autoengañándose. Hay un afán desmesurado para convencerse de que su destino no tiene ninguna importancia. Incluso compara su situación con la que sufrieron famosos filósofos y escritores: Homero, Platón, Zenón, Sócrates, Marcelo…

La *Consolación a Helvia* no puede definirse como un escrito falto de sinceridad. Es verdad que Séneca miente cuando se declara feliz en Córcega: si esto hubiera sido

cierto no habría publicado la *Consolación a Helvia*, ni hubiera escrito tiempo después su *Apokolokyntosis, o la transfiguración de una calabaza, el divino Claudio*. Y sin embargo, desde una perspectiva doctrinal, no está mintiendo: la vida del hombre está sometida al capricho de la fortuna, y no se trata tanto de reprimir las penas cuanto de moderarlas. No importa la pérdida de bienes, honores e influencias, ni su deportación lejos de Roma, ni la menor disposición de recursos económicos, pues aquello "que es lo mejor del hombre no está al alcance del poder humano, que no puede dárselo ni quitárselo" (8, 4).

Ad Polybium de Consolatione: la *Consolación a Helvia* era un pretexto aprovechado por Séneca para recordar a los ciudadanos romanos su existencia y su exilio; la *Consolación a Polibio* es una excusa para solicitar indirectamente al emperador su retorno del destierro. Es una petición en forma de carta abierta. Fue escrita entre el año 42 y el 43.

Polibio es un liberto de la confianza de Claudio, que ocupaba los cargos de *a studiis* o asesor en cuestiones jurídicas y literarias, y el de *a libellis* o responsable de cartas de súplicas dirigidas al emperador, a quien se le había muerto un hermano cuyo nombre no menciona Séneca. La *Consolación* es un intento de confortar a Polibio en su dolor y alabar, por medio de este personaje influyente, la indulgencia del emperador. El propósito que persigue Séneca a escribir a Polibio es claro: si Séneca quería lograr que Claudio le otorgara su perdón y le permitiera regresar a Roma, era necesario que él le dirigiera una solicitud de petición de clemencia, la cual pasaría antes por Polibio.

El texto es una descarada adulación a Polibio y al propio Claudio, y muestra a un Séneca desesperado en su marginación: no sólo recuerda a Polibio la inutilidad de prolongar el dolor más allá de lo necesario, sino que exagerando los elogios al emperador y su clemencia, olvidando el motivo de la *Consolación*, escribe lo siguiente: "Que examine y considere mi causa, que su justicia la juzgue favorablemente o su clemencia la transforme en tal. Ambas cosas serán para mí un beneficio igual, bien conozca que soy inocente, bien desee que lo sea. Mientras tanto es un gran consuelo para mis desgracias ver que su benevolencia se extiende por todo el orbe: puesto que ha desterrado a este mismo rincón en que estoy detenido a muchas personas aplastadas bajo la ruinas de muchos años y los ha devuelto a la luz, no siento el temor de que me deje al margen a mí únicamente" (13, 3). No hay duda que estas palabras no son las de un sabio, ni las de un filósofo que se refugia en la razón y en el estudio ante la adversidad; más parecen las palabras de un hombre en crisis y lleno de amargura.

Desde un punto de vista literario no es un escrito brillante, pero sí es un libro muy calculado en su contenido: destaca exageradamente aspectos insignificantes que le puedan favorecer, silencia datos ciertos pero que resultan embarazosos en su recuerdo, etc. De ahí que se critique la bajeza servil de esta *Consolación* y la actitud poco filosófica de Séneca. En efecto, produce cierta sorpresa –dice Veyne– que un estoico, como él, no hubiera aceptado con más "inalterabilidad" su destierro. En realidad, un exiliado que soporta virtuosamente su exilio es perfectamente feliz; si logra que le condonen el destierro sin atentar contra la virtud, y una vez de regreso en Roma se conduce conforme

con la virtud, también será perfectamente dichoso. La virtud es condición suficiente de la felicidad perfecta, y no hay otra beatitud que la perfecta. Pero dicho esto, hay que subrayar, una vez más, el pragmatismo de Séneca: es preferible ser perfectamente dichoso y no exiliado, antes que perfectamente dichoso y exiliado… A sus ojos, no era cobardía, sino sabia precaución no provocar inútilmente a los tiranos. Además, debemos observar otra cosa: en esta *Consolación*, Séneca se guarda muy bien de proclamar que es inocente y que no ha cometido adulterio con ninguna princesa, pero también evita declararse humildemente culpable para obtener algún beneficio de esta confesión.

1.2. ¿Espiritualismo moral?

El declarado estoicismo de Séneca se fundamenta en una sólida moral práctica y positiva que conduce a lo *perfecto*. Esta doctrina no se contiene en un tratado sistemático, sino que se incluye en una serie de normas esparcidas en el conjunto de su obra. Plantearse el problema de la moral en Séneca es, en definitiva, plantearse el problema total de la filosofía senequista. Porque Séneca es un moralista. Más aún: puesto que su filosofía adolece de una base metafísica, la ética del filósofo cordobés carece de sistema, por lo cual mejor que "moralista" pudiera llamarse "moralizador". Séneca sería un "educador", un maestro, que trata de hacer factible en la sociedad un ideal de hombre que él mismo ya se ha forjado, sin que para ello le importe en demasía las últimas razones de sus preceptos morales.

¿Y cuál es este ideal? En su tratado *Sobre la vida feliz* leemos lo siguiente: "«Yo contemplaré la muerte con la misma expresión con que oigo hablar de ella. Yo me someteré a las fatigas, sean lo grandes que sean, robusteciendo el cuerpo en el espíritu. Yo despreciaré de igual modo las riquezas presentes y ausentes, y no me sentiré más triste si se encuentran en otro lugar, ni más animado si brillan a mí alrededor. Yo no cederé ni a los halagos ni a los desdenes de la fortuna. Yo tomaré todas las tierras como si fueran mías, y las mías como si fueran de todos. Yo viviré igual que si supiera que he nacido para los demás, y me mostraré agradecido a la naturaleza por esa razón. En efecto, ¿de qué mejor manera hubiera podido ella proteger mis intereses? Me he entregado, ser solitario, a todos; todos, a mí solo. Todo lo que tengo ni lo retendré con tacañería, ni lo derrocharé con exceso; pensaré que no poseo más que lo que se me ha entregado con justicia. No voy a calibrar los favores ni por su cantidad, ni por su peso, ni por valoración alguna que no sea la de quien lo recibe; nunca será para mí excesivo cuanto pueda recibir un hombre digno. No haré nada en función de la opinión de los demás, sino por convicción. Creeré que todo lo que hago con mi sola complicidad, se hace a la vista de todo el mundo. El límite de la comida y de la bebida será el aplacar las necesidades naturales, no llenar la tripa e hincharse. Seré agradable para los amigos, delicado y amable con los enemigos. Me dejaré convencer antes de que se me haga un ruego, y me adelantaré a las peticiones razonables. Sabré que mi patria es el mundo, y

que los dioses son mis protectores; que éstos están por encima de mí y en torno a mí examinando mis acciones y palabras. Y cuando la naturaleza venga en busca de mi espíritu, o la razón lo deje marchar, me iré dando testimonio de que he amado la buena conciencia y las causas justas, de que por mí no ha quedado disminuida la libertad de nadie, y mucho menos la mía.» Quien se haya hecho estos propósitos, los quiera para sí y luche por ellos emprenderá el camino de los dioses, y, aunque al final no consiga su propósito, «al menos cayó, habiendo intentado lo grande»" (20, 3-5).

Y en *Cuestiones Naturales* dice: "¿Qué es fundamental en el hombre? Levantar el espíritu por encima de las amenazas y las promesas de la fortuna; no creer nada digno de nuestra esperanza. [...] ¿Qué es fundamental? Poder soportar la adversidad con ánimo alegre, sobrellevar todo lo que te suceda tal como si hubieras querido que te sucediera: pues debieras haberlo querido, si hubieras sabido que todo sucede por designio divino; llorar, quejarse, gemir, es desertar. ¿Qué es fundamental? Un espíritu fuerte y tenaz frente a las calamidades, no sólo ajeno al lujo, sino enemigo de él; ni ansioso de peligro, ni huidizo; que sepa no esperar la fortuna, sino procurársela y avanzar de cara a ella, sea adversa o favorable, sin miedo y sin desasosiego, sin sentirse afectado por el desorden de una ni por el brillo de la otra. ¿Qué es fundamental? No acoger en tu espíritu los malos pensamientos; elevar al cielo unas manos puras; no apetecer ningún bien que deba alguien perder, alguien dar, para que pase a ti; desear lo que puede desearse sin encontrar oposición: la integridad. [...] ¿Qué es fundamental? Levantar el espíritu muy por encima de los acontecimientos casuales; acordarse del hombre que eres para que, en el caso de que seas feliz, sepas que no ha de ser así por mucho tiempo, en el caso de que seas desdichado, sepas que no lo eres si no crees serlo. ¿Qué es fundamental? Tener el alma a flor de piel. Esto te hace libre, no según el derecho de los Quirites, sino según el derecho natural; y es libre el que escapa a su propia servidumbre, servidumbre constante e ineluctable, que acosa por igual día y noche, sin tregua, sin descanso. La peor servidumbre es ser esclavo de uno mismo" (III, Pref., 11-15).

Estos presupuestos teóricos de Séneca son universalmente admitidos. Con todo, y para su mejor estudio, creemos conveniente exponer –de manera ordenada– su sistema moral: fin, sujeto y norma, y medios.

1.2.1. Fin de la moral de Séneca

Séneca es un filósofo de "obediencia estoica". Pero no es un pensador pasivo y repetidor de una doctrina definida. Su estoicismo –insistimos– es pragmático y selectivo como correspondía a los grandes maestros estoicos. Ninguno de los estoicos, y mucho menos Séneca, disimulan su aversión natural a una vida vulgar, ajustada exclusivamente a normas convencionales y utilitarias sin aspiraciones más nobles. Los textos *De beneficiis, De tranquillitate animi, De uita beata* y las *Naturales Quaestiones* muestran el conocimiento que Séneca tenía del pensamiento estoico, epicúreo, cínico y académico

en general, lo que no permite pensar en ignorancia cuando Séneca critica todo aquello que una filosofía hedonista pudiera proponerse. Su arquetipo está muy por encima de lo que significa el estricto interés material. No en vano se ha dicho que de las tres partes en que la Estoa dividió la filosofía –física, lógica y ética–, solamente esta última fue significativa para Séneca.

Conocedor de grandes monstruosidades históricas –Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón–, Séneca no renuncia a sus convicciones ético-filosóficas dentro de la doctrina estoica: está convencido de que el "sumo bien" y la "felicidad" (efectos de la virtud moral) no sólo residen en el alma del hombre, sino que la fundan y engrandecen. De ahí que todas sus aspiraciones las veamos culminadas en un deseo importante: la formación del *sabio*, como sinónimo de hombre virtuoso y contrapuesto al vulgo.

A) Sumo bien

El camino para alcanzar esta perfección no es desconocido: la meta es el sumo bien. Y desde el momento en que éste encierra cuanto un hombre pudiera desear para ser totalmente feliz, nadie tiene por qué pretender conseguir otros bienes. Importa, pues, precisar en qué objetiva Séneca el sumo bien.

"El bien supremo es el rigor de un espíritu inquebrantable, y su clarividencia, y su sensatez, y su elevación, y su salud, y su libertad, y su firmeza, y su belleza" (*Sobre la vida feliz*, 9, 4). Dicho con otras palabras: Séneca cree que el mayor bien no puede ser otro que la *virtud:* "Lo mejor en cada uno debe ser aquella cualidad para la que nace y por la que es valorado. En el hombre, ¿qué es lo mejor? La razón: por ella aventaja a los animales y sigue de cerca de los dioses. La razón consumada constituye, por tanto, su bien propio. Las restantes cualidades las posee en común con los animales y las plantas. Es vigoroso: también los leones; es bello: también el pavo real; es ágil: también el caballo. No afirmo que en todos esos aspectos sea superado; investigo no lo que él tiene en mayor grado, sino lo que tiene de propio. Posee un cuerpo: también los árboles; posee impulso y movimiento espontáneo: también las bestias y los gusanos. Posee una voz: pero ¡cuánto más clara la tienen los perros, cuánto más aguda las águilas, cuánto más grave los toros, cuánto más dulce y modulada los ruiseñores! ¿Qué es lo específico en el hombre? La razón. Cuando ella es recta y cabal sacia la felicidad del hombre. Luego si todo ser cuando lleva su bien propio a la perfección es laudable y alcanza el fin de su naturaleza, si el bien propio del hombre es la razón, cuando el hombre ha llevado ésta a la perfección es laudable y alcanza el fin de su naturaleza. Esta razón perfecta se llama virtud y coincide con la honestidad" (*Carta 76*, 9-10). Y en otra ocasión, Séneca pregunta: "¿Cuál es, por tanto, tu bien? La razón perfecta" (*Carta 124*, 23).

La naturaleza nos da la razón, con la razón seguimos los "principios naturales" que hay en nosotros, pero sólo el sabio lo hace de un modo perfecto. ¿Por qué? La sabiduría solamente la alcanza el hombre si es capaz de valorar la distinción entre instinto y razón

y actuar en consecuencia, sobre todo porque la razón humana es algo divina: "La razón no es otra cosa que una parte del espíritu divino introducida en el cuerpo humano" (*Carta 66*, 12).

Por lo tanto, la virtud –es decir, seguir a la naturaleza y conformarse con ella–, además de ser objeto necesario para que el hombre alcance la felicidad, es lo "único suficiente" para colmar por sí mismo todas nuestras aspiraciones: "¿Qué pido a la virtud? Nada sino la misma virtud. Ella es premio de sí misma. Es grande porque es suficiente" (*Carta 74*, 12). La virtud es, por tanto, el premio único. Ningún bien hay sobre ella. No debemos, pues, buscarla como medio para otros fines, sino que ella ha de tener para nosotros significado de fin último: "Pero me dices: «Tú no ejercitas ni cultivas la virtud, sino porque esperas de ella algún placer». En primer lugar, debes advertir que no porque la virtud ofrezca placer, se busca ésta por el deleite; pues no es placer lo único que la virtud nos ofrece ni se esfuerza con este único fin, sino que sus esfuerzos, aunque se dirijan a otras cosas, también consiguen esto que le es secundario. Lo mismo pasa en el campo que ha sido arado para la mies. Aquí y allá surgen algunas flores y, aunque sean un placer para los ojos, no por eso han sido esas hierbecillas la causa de tan formidable trabajo. Muy distinta fue la idea del sembrador; esto sobreviene por añadidura. De igual modo el placer no es consecuencia ni causa de la virtud, sino un accesorio, y no agrada porque produzca placer, sino que, si se acepta, por lo mismo produce placer. El sumo bien radica en los criterios que aplica al comportamiento una inteligencia extraordinaria; ésta, cuando ha cumplido con lo suyo y se ha ceñido a sus propios límites, ha alcanzado el sumo bien y nada echa ya en falta. Pues fuera del todo no hay nada, lo mismo que nada hay más allá de los confines. De modo que te engañas al preguntar qué es lo que yo busco con la virtud, pues quieres encontrar algo que está por encima de lo más alto. ¿Me preguntas qué espero yo de la virtud? A ella misma. Pues no tiene nada mejor, ella misma es su propia recompensa" (*Sobre la vida feliz*, 9, 1-4).

Éste es el pensamiento que magistralmente desarrolla en el capítulo 6 del tratado *Sobre la constancia del sabio*. Todo él nos muestra el concepto sublime y la alta estima que Séneca tenía de la virtud: "[...] «Perdieron estos ricos sus fortunas, los lascivos sus amoríos (esas prostitutas amadas a costa de perder la honra), los ambiciosos la curia, el foro y los lugares destinados a practicar sus vicios ante el público; los prestamistas perdieron los registros en los que su avaricia falsamente contenta anotaban riquezas imaginarias; yo, por mi parte, todo lo conservo íntegro, intacto. Por eso pregunta a esos que lloran, que se lamentan, que desenvainando la espada defienden con sus cuerpos desnudos el dinero, que huyen del enemigo con las manos llenas.» Por tanto, acepta, Sereno, que el hombre perfecto, lleno de virtudes humanas y divinas, no pierde nada. Sus bienes están rodeados de murallas sólidas e inexpugnables. No compares con ellas los muros de Babilonia que atravesó Alejandro, ni las fortalezas de Cartago o Numancia tomadas por una sola mano, ni el Capitolio o la ciudadela: éstas conservan aún la huella del enemigo. Las murallas que protegen al sabio están a salvo de las llamas y del asalto, no ofrecen entrada alguna, son muy elevadas, indelebles e iguales a los dioses" (6, 7-8).

Así, pues, la virtud también es inexpugnable y estable. La virtud es, además, el

máximo bien, porque éste consiste en la "concordia del alma", y la virtud está allí donde hay unidad y armonía: "Por eso, puedes confesar valientemente que el mayor bien es la paz de espíritu, ya que las virtudes deberán estar allí donde haya concordia y unidad: los vicios implican disensión" (*Sobre la vida feliz*, 8, 6).

En resumen: en nuestras acciones hemos de buscar la virtud por sí misma; ni siquiera por el placer que proporciona. Porque la virtud es la que hace al sabio semejante a los dioses. Éstos son los que poseen plenamente la vida conforme al *Logos*.

Pero ¿en qué se personifica la virtud? "Consideremos cuál es su naturaleza: un alma que contempla la verdad, versada en lo que debe rehuir y apetecer, otorgando a las cosas el valor de acuerdo no con la opinión corriente, sino con su naturaleza, en conexión con todo el universo y dirigiendo su mirada penetrante a todos los fenómenos de éste, atenta por igual a sus pensamientos y a sus obras, noble y enérgica, invencible por igual frente a la aspereza y a la dulzura, sin rendirse por una u otra alternativa de la fortuna, elevándose por encima de todos los sucesos favorables o adversos, bellísima, con perfecta armonía de gracia y de vigor, sana y sobria, imperturbable, intrépida, a la que ninguna violencia puede quebrantar, ni los acontecimientos fortuitos exaltar o abatir. Semejante alma personifica la virtud" (*Carta 66*, 6). Por eso Séneca, en contra de Virgilio (*Aeneis*, V, 344), defiende la idea de que la mayor de las virtudes puede asentarse en un cuerpo deforme: "He vuelto a ver después de muchos años a Clarano, mi condiscípulo; no te esperas, así lo creo, que añada que es un viejo, pero, en todo caso, vigoroso y lozano de espíritu y que lucha animoso contra su cuerpo deforme. Porque la naturaleza se comportó injustamente y a semejante alma le deparó un mal cobijo; o quizá pretendió darnos a nosotros esta precisa lección: que el carácter más firme y noble puede ocultarse bajo una piel cualquiera. [...] Tengo la convicción de que está en un error quien dijo: «Más agradable cuando va acompañada de un cuerpo hermoso, es la virtud». Ésta, en verdad, no precisa ornamento alguno; ella misma constituye su propio encanto y consagra a su cuerpo" (*Carta 66*, 1-2).

La participación en la vida de la razón otorga al sabio características que le hacen ser diferente de los demás. En efecto, el sabio es "conquistador" de la genuina suficiencia y de la auténtica libertad frente al mundo, a los dioses y a sí mismo. Por eso, cualquier asomo de vicios o pasiones queda excluido del entorno de la sabiduría. El placer buscado con ansia es propio del instinto, hace abdicar a la razón, esclaviza: "Acontece esto a causa de una intemperancia excesiva y de un amor ciego a las cosas, ya que entraña peligro conseguir lo pretendido para quien tienta el mal tomándolo por bueno; de la misma manera que cazamos con fatiga y con peligro una fiera, e incluso, una vez capturada, la poseemos entre sobresaltos (a menudo hiere a su amo), así actúan también los grandes placeres, pues conducen a grandes miserias, y, aunque conquistados, acaban conquistando; a medida que los placeres aumentan en número y en magnitud, más pequeño es y de más amos siervo aquel a quien la turba llama dichoso. Vamos a continuar otro poco con la misma comparación: el que hurga en un antro de bestias salvajes y tiene a gala «dar con la red para capturar a las fieras» y «estrechar el cerco con perros en las vaguadas extensas» para seguir su rastro, se aparta de lo más

conveniente y falta a muchos mandatos; del mismo modo, el que busca el placer pone por detrás de él todo lo demás, renunciando en primer lugar a ser libre y sometiéndose luego a bajos instintos, sin ser comprador de placeres sino mercancía para ellos" (*Sobre la vida feliz*, 14, 2-3).

No es extraño que Séneca se oponga irónicamente a los que persiguen exclusivamente el placer: "«Con claridad repito, y abiertamente sostengo, que este género de vida al que llamo placentero no se concibe sin el concurso de la virtud.» Y bien: ¿quién ignora que los hombres más estúpidos son los más imbuidos de vuestros placeres, que la maldad atesora compensaciones, que el propio espíritu cultiva muchos y degradantes tipos de placer (entre los más destacados: la insolencia, el excesivo aprecio de uno mismo, la soberbia que humilla al prójimo, el amor ciego e imprudente por cuanto se posee, la euforia por causas burdas y pueriles, la socarronería y la altivez amiga de ofensas, la desidia, y la disipación del alma sin nervio que se consume en la holganza y se duerme sobre sí misma)? La virtud examina todas estas cosas, las llama al orden y sopesa los placeres antes de darles cabida; pero no estima en mucho los que ha asumido y no los admite a cualquier precio, y no se muestra contenta por usar de ellos sino por moderarlos. [...] Tú abrazas el placer, yo lo gobierno; tú disfrutas de él, yo lo utilizo. Tú crees que es el bien supremo; yo, ni siquiera un bien. Tú lo haces todo en aras de él; yo, nada" (*Sobre la vida feliz*, 10, 1-3).

Por otra parte, ¿qué fundamento puede aducirse para probar la licitud de las pasiones? ¿Que son más poderosas que la misma razón? Causa ésta más que sobrada para rechazarlas: "La razón nunca invocará el auxilio de los impulsos desbocados y violentos, de suerte que no posea sobre ellos ninguna autoridad y que no pueda reprimirlos más que oponiéndoles resistencia mediante otros de naturaleza homóloga y que sean semejantes, como el miedo (contra la ira), la ira (contra la pasividad) y el deseo (contra el temor). ¡Lejos de la virtud la desgracia de que la razón acuda a los vicios! El espíritu así dispuesto no podría disfrutar de un ocio seguro, pues forzosamente se vería sacudido y zarandeado por depender su tranquilidad de los propios males, por no ser fuerte más que a través de la ira, emprendedor más que a través de la codicia, pacífico más que a través de la prevención; viviría en un régimen de despotismo, bajo la esclavitud de cualquier incontinencia. ¿No es motivo de sonrojo condenar las virtudes a ser dominadas por los vicios? Más aún: la razón perdería todo poder si de nada fuera capaz sin la pasión, a la cual comenzaría a parecerse y a igualarse. ¿Dónde estaría la diferencia, si la pasión sin razón es tan irreflexiva como ineficaz la razón sin pasión? Ambas cosas se identifican cuando la una no puede concebirse sin la otra, y ¿quién se atrevería a sostener que la pasión se equipara a la razón? «La pasión –dice– es útil cuando es moderada.» Pero tiene que ser útil por naturaleza, porque, si no acata el mando y la razón, con la templanza sólo consigue dañar menos a medida que menor es su fuerza; por lo cual, una pasión moderada no es más que un mal moderado" (*Sobre la ira*, I, 10, 1-4).

Virtud y vicio se repelen mutuamente: "«Hay que desterrar –dice– la maldad de la naturaleza si pretendes acabar con la ira, y ni lo uno ni lo otro es posible.»

Primeramente, alguien puede no tener frío aunque sea invierno y no tener calor aunque sean los meses estivales, pues o bien por la benéfica influencia del lugar está protegido contra las inclemencias de las estaciones, o bien el aguante de su cuerpo se sobrepone a ambos estados; en segundo lugar, invierte el argumento: es menester desterrar del espíritu la virtud antes de introducir en él la ira, ya que los vicios no casan con las virtudes, y nadie puede ser al mismo tiempo colérico y bondadoso, como tampoco enfermo y sano" (*Sobre la ira*, II, 12, 1-2).

Por lo mismo, hablar de grandeza fuera del campo de la virtud es una contradicción: "No creas cierta tampoco la expresión que se encuentra en Tito Livio, varón muy erudito: «Hombre magnánimo más que bueno». Ambas cualidades son inseparables: o será también bueno o no será magnánimo, pues yo entiendo que la magnanimidad es inquebrantable y sólida en su fuero interno, recia y firme en su raíz profunda, y tal condición no puede darse en los caracteres malvados. Éstos podrán ser terribles, inquietantes, funestos: magnanimidad, sin embargo, cuyo fundamento y sostén es la bondad, no tendrán" (*Sobre la ira*, I, 20, 6-7).

B) Consecuencias prácticas

¿Qué se deduce de esta doctrina para la vida práctica del hombre? ¿Cuál será, por consiguiente, la actitud del sabio ante las desgracias y adversidades? El hombre tiene que contar con la adversidad; ésta es una consecuencia de la condición humana y llega a todos en algún momento. La *fortuna* dispone las adversidades y con ello la ocasión de probar la grandeza que cada uno tiene: "La prosperidad alcanza también a la plebe y a las almas viles, pero es propio de un varón esforzado poner bajo yugo las calamidades y todo cuanto es motivo de terror para los mortales; ser siempre afortunado y pasar la vida sin que el espíritu encaje herida alguna significa ignorar la otra mitad de la naturaleza. Eres varón fuerte, pero, ¿cómo puedo yo saberlo si el destino no te concede ninguna oportunidad de mostrar tu valor? Acudiste a las competiciones olímpicas, pero sin rivales; has conseguido la corona, pero no la victoria; no te felicito como a un varón intrépido, sino como si hubieras accedido a un consulado o a una prelatura: te cubren honores. Lo mismo podría decir al hombre bueno si ningún azar comprometido le ha otorgado la ocasión de acreditar la grandeza de su espíritu: «Te considero desgraciado por no haber sido nunca desgraciado; has pasado la vida sin ningún adversario: nadie sabe de lo que eres capaz de hacer, ni siquiera tú mismo». Es necesario ponerse a prueba para conocerse: hasta dónde llega uno no lo aprende más que experimentando. Por esta razón se han lanzado algunos voluntariamente a la adversidad que no acaba de manifestarse y han buscado para su virtud que se mantenía en la sombra una oportunidad que le permitiera resplandecer; los grandes hombres, diría, se alegran a veces con la suerte adversa lo mismo que el soldado bravo con la guerra [...] Ansiosa de peligros está la virtud y piensa en su meta sin preocuparse por lo que haya de sufrir, porque el

sufrimiento forma parte también de su gloria. [...] Estimo que es a quienes desea que alcancen la cumbre a los que la divinidad facilita la ocasión de vivir alguna experiencia que requiera decisión y coraje, a cuyo fin se hace necesario un contratiempo: en medio de la tempestad reconocerás al timonel; al soldado, en el campo de batalla. ¿Cómo voy a saber hasta qué punto eres capaz de sobrellevar la pobreza si nadas en la abundancia? ¿Cómo voy a saber hasta qué punto eres bueno para tolerar la ignominia, la infamia y el odio de la gente si envejeces entre aplausos y te asiste un favor popular inquebrantable y propicio por una especie de adhesión de las conciencias? ¿Cómo voy a saber con cuánta resignación llevas la muerte de un hijo si están vivos todos los que criaste? Te he oído consolar a otros; hubiera conocido tu carácter si te hubieses consolado a ti mismo, si tú mismo hubieses puesto coto a tu dolor" (*Sobre la providencia*, 4, 1-5).

En consecuencia, la pobreza y las pesadumbres serán para muchos el camino de la virtud: "Para formar a un varón que deba ser nombrado con respeto es menester un tejido más fuerte: no será el suyo un camino fácil. Es necesario que marche hacia arriba y hacia abajo, tendrá que navegar contra corriente y conducir la nave en medio del mar turbulento. Debe mantener su ruta contra la fortuna. Le sucederán accidentes duros y desagradables, pero podrá reducirlos y afrontarlos. El fuego pone a prueba el oro; la desgracia a los varones intrépidos. Mira cuán alto ha de subir la virtud y verás que la suya no es un camino sin obstáculos" (*Sobre la providencia*, 5, 9-10). Para otros, en cambio, el deseo de riqueza será el lugar donde librará la batalla por la virtud: "No hay duda de que en las riquezas encuentra el hombre sabio mayor ocasión de ejercitar su espíritu que en la pobreza, ya que en ésta el único género de virtud radica en no doblegarse y no deprimirse, mientras que en las riquezas tienen ancha cabida la templanza, la liberalidad, el desprendimiento, la diligencia y la largueza" (*Sobre la vida feliz*, 22, 1).

En la disposición de las cosas cada uno tiene una *porción* en el *todo*: hay una "*pars fati*" (*Carta 96*, 1). De ahí la necesidad de aceptar todo lo que nos viene impuesto no por casualidad, sino por decreto: "Ningún revés me sobrevendrá jamás que lo asuma con tristeza, con rostro enojado; ningún tributo pagaré contrariado. Todos los infortunios ante los cuales gemimos, por los cuales nos atemorizamos son tributos a la vida: no esperes, Lucilio querido, ni pidas verte libre de ellos" (*Carta 96*, 2). El sabio no está obligado a hacer nada forzado: "*Sapiens nihil inuitus facit*" (*Carta 54*, 7).

La personalidad puede ser destruida por los temores y por los deseos: temor de perder lo que nos agrada, deseo de poseer lo que nos incita. Cuando el sabio es arrastrado por los temores y empujado por los deseos, pierde su libertad y se transforma en esclavo. Es necesario, pues, que el sabio se sitúe más allá de los temores y de los deseos: "Hay que lanzarse en busca de la libertad. No la proporciona más que la indiferencia ante la fortuna. Entonces surgirá un bien inapreciable: la quietud del espíritu que se siente seguro, y la elevación moral, y el inmenso e inamovible gozo que provoca la contemplación de la verdad (que ha dejado atrás los miedos), y en fin la afabilidad y la expansión del alma, no porque sean buenas, sino porque han nacido del bien que les es propio" (*Sobre la vida feliz*, 4, 5).

La victoria contra los temores y las injurias se alcanza con la fortaleza de la virtud, ya que "ésta es libre, inviolable, constante, inconmovible, tan endurecida ante las circunstancias imprevistas, que no puede ser desviada, y mucho menos derrotada, sino que frente a los enemigos encarnizados mantiene fija la mirada y el rostro impasible, ya sea la situación adversa o favorable" (*Sobre la constancia del sabio*, 5, 4). Para el consuelo del sabio, ante las desgracias y adversidades está la providencia. Séneca insiste en que el hombre virtuoso debe distinguirse del necio en que reconoce la providencia que todo lo determina para nuestro bien. De hecho, gran parte de sus escritos están orientados a calmar los ánimos, a consolar a los tristes, a exhortar a la confianza, a vivir enfrentado a la muerte: "A los no perfectos, a los mediocres y a los escasamente cultos va dirigido mi discurso, no al sabio. Éste no precisa caminar con timidez y lentitud: muestra tal confianza en sí mismo que no duda en salir al encuentro de la providencia, a cuyo paso jamás retrocede; y no halla motivo para temerla, porque no sólo esclavos, posesiones y distinción social, sino su propio cuerpo, sus ojos, sus manos y cuanto otorga al hombre una vida placentera, su mismo ser incluso, todo eso lo contabiliza entre los bienes precarios, viviendo como inquilino de sí y dispuesto a devolver sin tristeza lo prestado a quienes hayan de reclamarlo; y no se considera venal porque no se pertenezca, sino que todo lo lleva adelante con la misma diligencia y discreción con que una persona íntegra y venerable acostumbra a custodiar lo encomendado a su honradez; en cuanto se le ordene restituirlo, no se mostrará quejoso con la providencia, sino que dirá: «Doy las gracias por aquello que tuve bajo mi control; ciertamente, he aumentado tus haciendas con mi trabajo, pero, puesto que así lo mandas, las dejo, las cedo agradecido y con buen ánimo; si algo de lo tuyo quisieras aún que yo conserve, lo guardaré; si tus mandatos son otros, yo te entrego y devuelvo la plata labrada y acuñada, casa y servidumbre». [...] ¿Qué de malo hay en volver al lugar del que saliste? Mal vivirá el que no aprenda a morir bien; esto de morir es, por lo tanto, lo primero a lo que hay que restar valor, poniendo la vida entre las cosas de bajo precio. No vemos con buenos ojos, como dice Cicerón, a los gladiadores que a toda costa se afanan por conservar su vida: aplaudimos a los que muestran desprecio por ella" (*Sobre la tranquilidad del alma*, 11, 1-4).

1.2.2. Sujeto y norma de moralidad

A) El hombre y las leyes naturales

En el centro de la preocupación de Séneca está el hombre concreto con sus dimensiones personales, con su silueta moral, su destino espiritual, su integración social y política. El sujeto de la moral es el hombre. De ahí que –insistimos– el problema "filosófico" de Séneca sea el problema del hombre. Por otra parte, el obrar humano no se inscribe en el mundo de la dialéctica, ni en el mundo de la física. ¿Entonces? Sólo

cabe una categoría: la libertad. Esto significa que la moral de Séneca implica dos postulados fundamentales: la libertad y la norma que regula los actos libres.

Ahora bien, sabemos que el concepto estoico de libertad es reduccionista: ser libre es ser independiente de todo lo que no esté irremediablemente regulado por el Logos. ¿Es éste el pensamiento de Séneca? También aquí parece ser que el filósofo cordobés supera la dogmática del estoicismo. En efecto, la libertad implica –siguiendo al estoicismo– imperturbabilidad ante los acontecimientos exteriores e imperturbabilidad ante las exigencias interiores de cada uno. Pero además, la libertad significa en Séneca el dominio de las propias acciones, de acuerdo con la razón que señala el camino de la virtud. Más todavía: es un axioma que el hombre está sometido a las leyes de la naturaleza: los fenómenos naturales, las enfermedades, las pasiones y, sobre todo, la muerte se imponen inexorablemente como leyes físicas sin que sea posible la huida. Tampoco cabe el enfrentamiento. La única solución –en opinión de Séneca–es la aceptación libre de la ley. Y aún así es posible que la libertad se encare a la "fortuna adversa": "La vida no debe comprarse a cualquier precio. Por más cuantiosas que sean ciertas ganancias, por más seguras que sean, no las obtendré a costa de reconocer vilmente mi cobardía: ¿voy a pensar que la fortuna tiene poder absoluto sobre el que vive, antes de pensar que ningún poder posee sobre el que sabe morir?" (*Carta 70*, 7).

La convicción moral de Séneca es ante todo una teoría razonada sobre el "bien" y el "mal". Y la diferencia objetiva entre el bien y el mal viene expresada por las "leyes naturales". Se entiende entonces que la idea de un "derecho natural" (conforme Ulpiano consideró el "derecho de gentes") esté asimismo presente en los escritos de Séneca: "La justicia –escribe– ordena muchas cosas que no están escritas en las tablas de la ley" (*Sobre la ira*, II, 28, 2). Pero tal convicción también es una doctrina de la sabiduría y un método para buscar la perfección del hombre. Esta perfección se centra –como se ha reiterado anteriormente– en el "*summum bonum*" y "*unum bonum*". La vida feliz consiste en una íntima compenetración entre el "*summum bonum*", el "*honestum*" y la "*sapientia*". Igualmente hay esencial avenencia entre el bien supremo y la naturaleza de las cosas: *Quod bonum est secundum naturam est.* La virtud, la sabiduría, la razón son realidades naturales. Lo contrario es lo antinatural. El ideal del hombre consiste en alcanzar el bien supremo. Y el bien supremo consiste –como sabemos– en el juicio y la actitud de un "alma perfecta cuando ella ha consumado su camino".

Hay un derecho común –"*ius commune*"– que nos obliga a cuidar del bien general (*Sobre la clemencia*, I, 18), y cuyo fundamento es la misma naturaleza. Así que el hombre tiene principios superiores a los que sujetar su voluntad. El valor de estos principios naturales es preferente a cualquier ley positiva, lo que se pone de manifiesto cuando se computa por "pecado formal" la infracción oculta de los mismos, o cuando se considera por completa la culpa aun en aquellos casos en los que se frustra la comisión del delito: "Puede alguien ser culpable aunque no haya causado daño: si uno se acuesta con su mujer como si lo hiciera con la de otro, será adúltero aunque ella no sea adúltera; uno me administra un veneno, pero éste pierde su eficacia a mezclarse con la comida: habiéndome puesto el veneno, él ya es culpable a pesar de no haberme dañado; no es

menos asesino aquel cuyo golpe ha podido ser esquivado al interponer el vestido: todos los crímenes se pueden dar por consumados, en cuanto a la existencia de culpa, incluso antes de su ejecución" (*Sobre la constancia del sabio*, 7, 4).

Una vez más la doctrina de Séneca es reiterativa: el sumo bien es consecuencia de la práctica de la virtud. ¿Cómo se consigue esa virtud? Ya está dicho: actuando siempre conforme a la naturaleza y a la razón. No son pocos los textos en los que el filósofo de Córdoba trata específicamente este tema, pero lo resuelve definitivamente en el tratado *Sobre la vida feliz:* "Busquemos algo que sea bueno no en su apariencia, sino consistente, duradero y más hermoso por la parte más oculta [...]. Pero, para no hacerte dar rodeos, pasaré por alto las opiniones de los demás, pues es largo detallarlas y refutarlas una a una; escucha la nuestra. Y cuando digo la nuestra, no me limito a un maestro concreto de mis predecesores estoicos: también yo tengo derecho a opinar. De modo que seguiré a uno, mandaré a otro a que desglose su opinión. Tal vez, llamado a declarar después de todos, no censuraré nada de los juicios anteriores y diré: «De acuerdo, pero con una propuesta adicional». Mientras tanto, y en esto concuerdan todos los estoicos, estaré en armonía con la naturaleza de las cosas: la sabiduría consiste en no alejarse de ella, y en irse configurando con arreglo a su ley y ejemplo. Por consiguiente, es una vida feliz la que va de acuerdo con la propia naturaleza" (3, 1-3).

La doctrina sobre la perfección del hombre a partir de un "impulso" proveniente de la misma naturaleza sufre cierta restricción en el estoicismo –y más concretamente en Séneca–, porque piensa que la mayoría de los hombres no agota sus posibilidades de perfección: sólo el sabio llega a conseguir su perfecta realización.

La "buena conciencia" –que constituye el mejor testimonio de nuestra virtud– es la que nos dice si seguimos o no a la naturaleza. El hombre que, por la práctica de la virtud, ha llegado a la plena conformidad con la naturaleza es el verdadero sabio en el significado senequista del término. Dicho con palabras más evidentes y comprometidas: cuando Séneca señala quiénes deben ser imitados, sólo habla del *sabio*, del *hombre virtuoso*, del *filósofo*. En realidad son vocablos equivalentes, siempre que por *filósofo* se entienda el estoico que sitúa la práctica de la moral por encima de cualquier otra parte de la filosofía, pues –según Séneca– la "filosofía no es una actividad agradable al público, ni se presta a la ostentación. No se funda en la teoría, sino en las obras. Ni se emplea para que transcurra el día con algún entretenimiento, para eliminar del ocio el fastidio: configura y modela el espíritu, ordena la vida, rige las acciones, muestra lo que se debe hacer y lo que se debe omitir, se sienta en el timón y a través de los peligros dirige el rumbo de los que vacilan. Sin ella nadie puede vivir sin temor, nadie con seguridad; innumerables sucesos acaecen cada hora que exigen un consejo y éste hay que recabarlo de ella" (*Carta 16*, 3).

Así, pues, la moral senequista tiene una sustantividad propia: la ética crea a la sabiduría, y no es la sabiduría el fundamento de la ética. Las palabras de Séneca a Lucilio son evidentes: "Cuán ardorosos son los impulsos primeros de los principiantes para todo noble ideal, si hay alguien que los exhorte, alguien que los estimule. Pero tropezamos en parte por culpa de los maestros que nos enseñan a discutir, no a vivir, y

en parte por culpa de los discípulos que acuden a las lecciones de los maestros con intención no de cultivar su espíritu, sino de cultivar su ingenio. Así que lo que fue filosofía se ha convertido en filología" (*Carta 108*, 23). Es decir, lo importante es el hombre, y esta importancia reclama por sí misma una conducta determinada, auténtica, que deviene a ser fundamento de la moral autónoma de Séneca, representando un momento muy concreto dentro de la historia de la filosofía romana entre Cicerón y Epicteto.

A partir de estos criterios, Séneca determina los aspectos prácticos de su doctrina referidos a las diversas virtudes y vicios:

1. La clemencia es una virtud inherente a la naturaleza humana: "Hay que reconocer que ninguna de las virtudes es más allegada al hombre [que la clemencia], puesto que ninguna es más humana, y esto no sólo hay que reconocerlo entre nosotros que defendemos que el hombre es un animal social, engendrado para el bien común, sino incluso entre los que entregan al hombre en manos del placer, entre aquellos cuyas palabras y actuaciones se hacen en provecho propio; pues, si aspira a la tranquilidad en su vida privada, lo ha hecho con una virtud consustancial a su naturaleza, virtud que ama la paz y refrena las manos" (*Sobre la clemencia*, I, 3, 2). Consecuencia: la naturaleza aconseja a todos los hombres la práctica de la clemencia: "La clemencia conviene por naturaleza a todos los hombres, pero especialmente se adecua a los emperadores, en la medida en que ellos tienen más que conservar y se manifiesta en cuestiones de mayor alcance" (*Sobre la clemencia*, I, 5, 2).
2. La crueldad debe ser abominada por su evidente oposición a la clemencia y, por tanto, a la naturaleza del hombre: "La crueldad es el defecto menos humano y más indigno de un espíritu comprensivo; es propio de las fieras esa rabia que consiste en disfrutar de la sangre y las heridas y transformarse en animal salvaje desprendiéndose del hombre. [...] Ésta es la razón por la que hay que abominar al máximo de la crueldad, en primer lugar porque supera los límites habituales, después los humanos" (*Sobre la clemencia*, I, 25, 1-2).
3. También la ira es sometida a reflexión por parte de Séneca. El filósofo estoico no sólo refutará toda concepción de la ira como impulso saludable, sino que en contra de Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1149b, 4) dirá que la ira es siempre antinatural: "Investiguemos ahora si la ira es conforme con la naturaleza, y si es útil y debe aprovecharse en algún aspecto. Si es algo según la naturaleza se pondrá de manifiesto analizando al hombre. ¿Qué ser hay más agradable que él mientras lo embarga la serenidad de espíritu? ¿Y hay algo más cruel que la ira? ¿Qué ser es más amante de su prójimo que el hombre? ¿Hay algo más contrario a él que la ira? El hombre ha nacido para ayudar al hombre, la ira para destruirlo; éste quiere la vida en común, aquélla, la disgregación; éste beneficiar, aquélla perjudicar; éste socorrer incluso a los desconocidos, aquélla atacar hasta a los seres más queridos; éste está dispuesto a sacrificarse por el bien de los demás, aquélla se lanzaría al

peligro con tal de arrastrar a alguien tras de sí. Por tanto, ¿hay alguien más ignorante de la naturaleza que el que asigna a su criatura más perfecta y más cuidada este vicio funesto y pernicioso? La ira [...] está ansiosa de castigo, y que dicha apetencia se encuentre grabada en el corazón del hombre más pacífico es algo por completo discordante con su naturaleza, pues la vida humana está basada en la bondad y en la concordia, y no es por medio del terror sino del mutuo amor por lo que está llamada al pacto y al bien común" (*Sobre la ira*, I, 5, 1-3).

De estos principios generales podremos sacar también conclusiones útiles para la moral social. En efecto, la hermandad universal entre los hombres es doctrina del estocismo por antonomasia. Y Cicerón, citando un verso del *Teucro* de Marco Pacuvio (*patria est ubicumque est bene*), hace decir a Sócrates –en respuesta a una pregunta acerca de su lugar de origen– que "su ciudad era el mundo" (*Tusculanas*, V, 108), elevando así a la categoría de norma esta actitud estoica ante la vida, ya asentada como opinión en el pensamiento romano, que llegaría hasta Séneca. Así, pues, si el hombre es por naturaleza sociable, y el universo es la patria común de todos los hombres, será acorde con la naturaleza cumplir las exigencias que la sociedad requiere de sus miembros: "Es un sacrilegio dañar a la patria, por tanto, también a un ciudadano, pues éste es parte de la patria (sagrados son sus miembros si el todo es venerable), por tanto, también a un hombre, pues éste es tu conciudadano en una ciudad mayor. ¿Qué dirías si las manos quisieran dañar a los pies, o los ojos a las manos? De la misma manera que todas las partes del organismo conviven armónicamente (ya que la conservación de cada una en particular importa al resto), así también los hombres se respetan los unos a los otros (pues para el común acuerdo han nacido), y no podría estar a salvo la sociedad si no fuera por la mutua protección y amor de sus integrantes" (*Sobre la ira*, II, 31, 7).

Sin embargo, esto reclama la necesidad natural de un rey cuyas obligaciones y derechos tendrán, asimismo, valor natural. Esta forma de "organización social" es común con los animales, lo cual subraya el carácter natural de sus exigencias y la obligación absoluta de su puesta en práctica: "La naturaleza inventó al rey, cosa que podemos saber gracias a otros animales, entre ellos las abejas. Su rey tiene un aposento amplio en el lugar central y más seguro; además, está exento de cargas para así controlar el trabajo del resto. Cuando se pierde al rey se desintegra el todo, no soportan nunca a más de uno, y buscan el mejor haciéndolos combatir; además, la belleza del rey es notable, es distinto al resto en tamaño y especialmente en brillo. Sin embargo, en esto es en lo que más se distingue: las abejas son muy feroces y muy violentas en relación con su tamaño, dejan su aguijón en la herida que hacen. El rey no tiene aguijón. La naturaleza no quiso que fuera cruel y que persiguiera una venganza que le iba a costar muy cara: le quitó el aguijón y dejó su cólera desarmada. Gran modelo éste para los reyes poderosos, pues la naturaleza tiene por costumbre ensayar con las cosas pequeñas y acumular sobre los fenómenos insignificantes lo que puede servir de lección para lo importante. Hay que avergonzarse por no tomar las costumbres de animales insignificantes, siendo así que el espíritu del hombre debiera ser mucho más moderado por cuanto que el daño que

produce es más intenso" (*Sobre la clemencia*, I, 19, 2-4).

A partir de aquí, la idea de la "voluptuosa venganza" contra las ofensas recibidas, doctrina ésta que aparece en Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1117a, 5, y 1126a, 21; *Retórica*, I, 11, 3 y II, 2, 1), es rechazada por Séneca: "«Lo cierto es que la ira conlleva algún placer, y es agradable devolver mal por mal.» Nada de eso. No porque en los favores sea solución honorable compensar bien con bien, compensaremos injuria con injuria. En el primer caso, es deshonroso ser vencido; en el segundo, vencer. Venganza es una palabra inhumana que se acoge como justa: no se distingue más que por el cálculo con que administra el dolor; lo único es que ofrece más pretextos para obrar mal. En los baños, alguien abofeteó a Marco Catón sin percatarse de que era él (¿quién lo hubiera injuriado a sabiendas?). Al que se disculpaba, Catón respondió: «No recuerdo haber sido abofeteado». Prefirió no darse por enterado a vengarse. «Después de una insolencia como aquélla –dices–, ¿ningún daño le sucedió al otro?» Al contrario, un gran bien: comenzó a conocer a Catón. Propio de un espíritu generoso es hacer caso omiso de las injurias: la venganza más ofensiva es no considerar a alguien digno de tomar venganza sobre él. Mucha gente, al tomar represalias, hunde en lo más profundo de sí pequeñas ofensas: es hombre grande y noble el que, a semejanza de los animales grandes, oye despreocupado el ladrido de los perros pequeños" (*Sobre la ira*, II, 32, 1-3).

B) Norma inmediata y última de la moralidad

La norma consiste en la "conformidad con la naturaleza". ¿Pero cuál es la norma inmediata que posibilita la norma última? Para Séneca, tal norma es la razón. Veamos cómo lo explica. El ideal del hombre es, ciertamente, la virtud por razón de sí misma. Pero, ¿dónde está el camino de la virtud? ¿Cuál es su norma? Sócrates, Platón, Aristóteles y otros enseñan que por ser el hombre libre, ha de actuar en conformidad con la *frónesis*, es decir, de acuerdo con los principios de la *prudencia*. Séneca, por su parte, propone como normas fundamentales no la *prudencia*, sino la *fortaleza* y la *templanza*. Y es aquí donde está lo sobresaliente del senequismo. Cierto, porque ¿cuál es la inclinación natural del hombre? Ya está dicho: actuar conforme a lo honesto. Para ello no se necesitan normas teóricas. La vida del hombre sabio es la única norma. Lo que de verdad necesita el hombre es dominar el placer y ser fuerte a la tentación de bloquear la tendencia espontánea hacia lo honesto. Consecuencia: la *fortaleza* y la *templanza* se constituyen en virtudes vertebradoras de la vida del sabio.

De ahí que, en más de una ocasión, reflexionemos antes de poner en práctica una acción, y con frecuencia la respuesta es muy distinta de la que instintivamente pudiéramos tener. ¿Por qué? Porque el hombre tiene por su propia condición un principio de suficiencia –el "*primun naturae*"– por el que debe moverse. Este "bien primero" está en cada uno, y es la plena confianza en sí mismo, su propia aceptación: "*sibi fidere*" (*Carta 31*, 3). A partir de este convencimiento, el sabio vence todas las alienaciones y

trata de hacer por encima de todo lo que la razón le dicta, pues "a ella he confiado la dirección de mi vida" (*Sobre la ira*, III, 25, 4). Por eso el sabio antepone el *principio de suficiencia*, de ser él y no otro: no existen normas superiores a aquella que se da a sí mismo, y todo su comportamiento queda regulado por su mismo ser.

La virtud, pues, lleva no sólo a la felicidad, también a la libertad. Y ser libre es el supremo objetivo del hombre (*Carta 37*, 3). Más todavía: en cierto sentido, la vida es una lucha por la libertad: *vivere, Lucile, militare est* (*Carta 96*, 5). Aun dentro del orden de la naturaleza, y teniendo que acomodarse a ella, persistiendo la fuerza de una necesidad imperante, el sabio ha de distinguirse por ser libre, incluso actuando en contra de la costumbre del pueblo: "A nada hay que prestar mayor atención que a no seguir –a modo de corderos– tras el rebaño de quienes van delante de nosotros, pues así iremos no a donde hay que ir, sino a donde va todo el mundo. Y es que nada nos acarrea mayores desgracias que el acomodarnos a la opinión común, pensando que lo mejor es aquello que goza de la aprobación general, el dar por buena la abundancia de ejemplos, y el vivir no de acuerdo con la razón, sino a imitación de los demás. De ahí la mediocridad de las gentes amontonándose unos sobre otros. [...] Nadie se equivoca en solitario, sino que es causa y artífice de los errores de otros; en efecto, es nefasto seguir las huellas de los que marchan en cabeza y, dado que todo el mundo prefiere confiar en otro a formarse su propio criterio, nunca se tiene un juicio acerca de la vida, siempre se confía, de suerte que nos trastorna y nos precipita en el error que pasa de mano en mano. Perecemos por culpa de los ejemplos ajenos; nos curaremos en cuanto nos alejemos de la masa" (*Sobre la felicidad*, 1, 3-4).

¿Qué conclusión entraña todo este mensaje de Séneca? Es fácil deducirlo: cuando la libertad y el juicio de la razón están ausentes, no es posible hablar de acción buena o mala desde una perspectiva moral: "La ira no sólo debe producirse, sino tener rienda suelta. Efectivamente, es una pasión y nunca hay pasión sin asentimiento del espíritu. Tampoco puede ser que se trate de venganza o castigo sin que el espíritu tome previo conocimiento. Alguien se consideró agraviado, quiso vengarse; si alguna razón lo disuadió, al punto se calmó. No llamo ira a esto, a un movimiento del espíritu que se somete a la razón. Es ira verdadera la que desborda a la razón y la arrastra consigo. [...] Nunca se ha puesto en duda que el temor lleva consigo la huida, la ira el ataque. Por tanto, mira a ver si crees que algo puede desearse o prohibirse sin la conformidad del espíritu" (*Sobre la ira*, II, 3, 4-5).

1.2.3. Medios específicos de la norma de moralidad

El pensamiento de Séneca está marcado por la moral ya que, como observa en su *Carta 20*, es la conducta y no la convicción teorética lo que constituye el propio fin de la filosofía, aunque en su *Carta 89* agregue que la sabiduría es la "ciencia de las cosas divinas y humanas". De ahí que sólo la filosofía pueda desarrollar en nosotros la

conciencia, otorgando a la razón el papel rector que le corresponde.

En el Prefacio a *Naturales Quaestiones* insiste en esta idea: confiesa que su interés en las ciencias físicas arranca del valor que las mismas poseen para el fortalecimiento de la convicción moral y la purificación del alma, compartiendo así "la suerte de dios" (I, Pref., 6). Posiblemente éste sea el motivo de la opción estoica que hace Séneca de sus presupuestos filosóficos generales: "Cualquier cosa que nos ha de hacer mejores y más felices, la naturaleza nos la ha puesto delante y al alcance de nuestras manos: si nuestro espíritu ha despreciado todo lo que nos ha llegado por azar; si se ha elevado por encima de los temores y, en una esperanza insaciable, no acoge perspectivas ilimitadas, sino que ha aprendido a buscar riquezas en sí mismo; si ha arrojado de sí el temor a los dioses y a los hombres, y aprende que tiene poco que temer del hombre y nada de dios; si, despreciando todo lo que forma el ornato de nuestra vida, que también es su tribulación, ha llegado a la conclusión de que la muerte no es fuente de mal alguno, sino término de muchas miserias; si ha dedicado su corazón a la virtud y a donde ésta lo invita, acude con facilidad; si en su condición de animal social y nacido para el bien común, considera el mundo como una única mansión de todos y ha abierto el fondo de su alma a los dioses [...] entonces ese hombre, liberado de las tempestades, ha puesto pie sobre tierra firme y bajo cielo inalterable, y ha adquirido, en grado sumo, el saber útil e indispensable. En ese momento, retirado ya el espíritu a su fortaleza, le está permitido practicar también el culto de aquellas especulaciones cuyo estudio no necesita fortificación" (*Sobre los beneficios*, VII, 1, 6-8).

El análisis de este texto demuestra que hay un triple fundamento de su "filosofía estoica": la interiorización del comportamiento, la moderación en nuestras aspiraciones y el reconocimiento de la fraternidad humana. Todos éstos son principios que –en rigor– contradicen las acusaciones de eclecticismo e indefinición con que ha sido acusado el pensamiento de Séneca. En efecto, cuando escribe que la razón es "el árbitro de los bienes y de los males" (*Carta 66*, 35) o cuando insiste en que la virtud es la criba del máximo bien y de la felicidad (*Carta 74*, 6), Séneca está interiorizando –en el alma y en la razón–toda la actividad humana.

Hemos hablado del fin y de la norma que debe regular nuestros actos, como sujetos que somos de la moral. Nos referimos ahora a la que podríamos llamar "ascética estoica" o medios específicos de la norma de moralidad.

Ya dijimos que, en opinión de Séneca, el sabio no es insensible: experimenta las pasiones, el dolor, la violencia y las exigencias negativas que la vida conlleva. Pero sabe sobreponerse a ellas sometiéndolas a la razón. Nunca se deja dominar por la ira, ni el odio, ni la envidia. No apega su corazón a las riquezas, ni se intranquiliza cuando las pierde. Se opone con dignidad a los peligros y lucha con heroísmo para no dejarse doblegar por las adversidades ni por la fortuna. En este sentido, vimos como en el parágrafo 20 del tratado *Sobre la vida feliz*, Séneca pone a nuestra consideración todo un "programa de vida" para conseguir el desprecio absoluto de los bienes terrenos. Más detalladamente se expresa en la *Consolación a Marcia:* "Sea lo que sea, Marcia, lo que por casualidad brilla a nuestro alrededor: hijos, dignidades, riquezas, amplios atrios y

vestíbulos repletos de clientes que no hemos podido recibir, un nombre ilustre, una mujer distinguida o hermosa y todo lo que depende de una suerte incierta y variable, son lujos que no nos pertenecen, son prestados: nada de esto se nos ha regalado. La escena está embellecida con objetos prestados y retornables a sus dueños: unos se devolverán el primer día, otros el segundo, pocos se mantendrán hasta el final. De modo que no hay por qué sentirse superior, como si estuviéramos entre cosas nuestras: las hemos recibido en préstamo. Nuestro es el usufructo, por un tiempo que controla el que hizo la donación; conviene que tengamos a punto aquello que se nos ha dado para un día impreciso y que, cuando se nos llame, lo devolvamos sin queja. Es propio de los deudores pésimos montar un escándalo al acreedor" (*Consolación a Marcia* 10, 1-2).

El placer tiene mala reputación entre los estoicos, que mantienen la austeridad y buscan sólo los gozos del espíritu. Por eso, el placer tampoco debe ser el móvil de nuestras acciones. ¿Por qué? En primer lugar, por la insuficiencia de los placeres para satisfacer todas las ansias de los hombres: "Es verdad que una excesiva felicidad hace a la gente ansiosa, y las apetencias nunca son tan moderadas como para que desaparezcan con lo que se consigue" (*Sobre la clemencia*, I, 1, 7); después, porque del ansia de placeres se sigue una incertidumbre tal que imposibilita el disfrute sosegado de los mismos: "Por lo que respecta al placer, aunque se extienda por todas las partes y se nos introduzca por todo lugar, y ablande el espíritu con sus halagos, y ponga en marcha motivos suficientes para atraernos por completo o en parte, ¿qué mortal al que le quede una mínima huella de humanidad quiere dejarse seducir día y noche y, abandonando el espíritu, entregarse al cuerpo?" (*Sobre la vida feliz*, 5, 4).

Por otra parte, la abundancia de placeres no conlleva forzosamente la felicidad. El hombre feliz es el que está seguro, el que es inexpugnable, el que no conoce temor de ningún tipo porque practica la virtud: "Podemos definir al hombre feliz como aquel que no considera bueno o malo más que un espíritu bueno o malo, cultivador de la honestidad, satisfecho con la virtud, a quien no enorgullecen o destrozan los azares, que no conoce mayor bien que el que puede otorgarse a sí mismo, cuyo verdadero placer será el desprecio de los placeres" (*Sobre la vida feliz*, 4, 2).

La misma doctrina en referencia a las *riquezas*. Séneca dice que éstas no deben ser fuente de inquietud para el hombre: van y vienen. Y, desde luego, ellas por sí mismas no hacen bueno al que las posee, pese a que el sabio se muestre comprensivo ante ellas y las considere un "bien útil". No las ama, pero las prefiere a la pobreza: "No hay motivo para que escuchéis con animadversión lo que los amantes de la sabiduría dicen con honestidad, valor y entusiasmo. Y entended esto ante todo: una cosa es ser amante de la sabiduría, otra haberla alcanzado. El primero te dirá: «Me expreso muy bien, pero todavía me debato entre muchos males. No tienes por qué reducirme a mi teoría: me estoy formando con todo interés, me estoy haciendo hasta culminar en un modelo perfecto; si llego a alcanzar todo cuanto me he propuesto, exige entonces que mis hechos sean consecuentes con mis palabras». El que ya ha conseguido el sumo bien tratará contigo de modo distinto y dirá: «En primer lugar, no tienes por qué permitirte opinar sobre los que son mejores; en cuanto a mí, ya he conseguido disgustar a los malos, lo

cual es indicio de rectitud. Pero, a fin de darte razones, que no niego a ningún mortal, escucha lo que prometo y cuánto valoro cada cosa. Digo que las riquezas no son un bien, pues si lo fueran, harían buenos a los hombres; por lo tanto, no pudiendo llamarse bien lo que encontramos entre la gente mala, yo les niego ese nombre. Por otro lado, reconozco que hay que tenerlas, que son útiles y que aportan grandes ventajas a la vida»" (*Sobre la vida feliz*, 24, 4). En consecuencia, hay que despreciar las riquezas, pero no para no tenerlas, sino para no poseerlas con angustia (*Sobre la vida feliz*, 21, 2). La posesión de riquezas por parte del filósofo es ejemplo de lo anterior: "Deja, por tanto, de prohibir el dinero a los filósofos: nadie ha condenado a la sabiduría con la pobreza. Tendrá el filósofo muchas riquezas, pero a nadie arrebatadas, ni empapadas de sangre ajena, adquiridas sin hacer injusticia a nadie, sin negocios deshonrosos; su pérdida debe ser tan honrosa como su obtención, nadie debe lanzar lamentos por ellas sino el malvado. Acumula cuantas quieras: son honestas en manos de ellos porque, aunque sean muchas las que cada cual quisiera que se consideraran suyas, no hay nada que alguien pudiera llamar suyo" (*Sobre la vida feliz*, 23, 1).

La *impasibilidad en las desgracias* es otro medio específico de la norma de moralidad. Cuando Séneca escribió sus *Consolaciones*, tuvo necesidad de convencer a sus destinatarios de los modos de controlar los sentimientos, los afectos y los recuerdos: las secuelas por la pérdida de un hijo (*Consolación a Marcia*), de un hermano (*Consolación a Polibio*) o por el destierro de un hijo (*Consolación a Helvia*). En realidad, se trata ahora de dar respuesta a los temores que el hombre experimenta ante los males que le amenazan: enfermedades, desgracias, injurias y desprecios, fortuna adversa y, sobre todo, la muerte. La impasibilidad ha de ser la conducta del sabio frente a estos males, no porque no los sienta, sino porque está llamado a sobreponerse a sus sentimientos: "El sabio no es despreciado por nadie; conoce su grandeza y proclama que nadie sino él puede ejercer dominio sobre su persona. Todas estas contingencias, que no llamo desgracias sino molestias del espíritu, no sólo las vence, es que ni siquiera las percibe. Hay otras cosas que sí afectan al sabio, aunque no lo derriben, como por ejemplo el dolor físico, la falta de salud, la pérdida de los amigos o de los hijos, o el desastre de la patria en llamas por culpa de la guerra. No niego que el sabio sienta estas calamidades, ya que no afirmamos que tenga la dureza de la piedra o del hierro. Ninguna virtud es insensible al sufrimiento. ¿Entonces? Él recibe algunos golpes, pero los domina después de recibirlos, se recupera de ellos y los reduce. En cuanto a las minucias, ni siquiera las percibe, ni utiliza frente a ellas su habitual virtud para tolerar situaciones adversas, sino que no les presta atención o las juzga dignas de risa" (*Sobre la constancia del sabio*, 10, 3-4).

Todo mal es soportable: *Levis est si ferre possum, brevis, si ferre non possum* (*Carta 24*, 14). En cualquier caso, el sabio tiene siempre la posibilidad de vencer el mal. ¿Cómo? Yendo él mismo hacia la muerte. La recomendación al suicidio es propia de la doctrina estoica como solución válida al dolor o a la adversidad. El mismo desprecio de la vida puede ser un acto de virtud como lo fue en Sócrates, cuya muerte es alabada por Séneca en sus obras. Sin duda, el problema de la muerte ocupa un lugar preeminente en

la doctrina de Séneca, dentro de la enseñanza general del estoicismo. Pero Séneca adopta un compromiso más positivo que la Estoa: el suicidio –dirá– no es lícito como una solución al dolor, al cansancio, al hastío, a la repugnancia de la vida. Para el filósofo cordobés, el suicidio es la respuesta a una situación en que la fidelidad a sí mismo se pone a prueba, y antes de sucumbir al mal, el sabio "ejecuta" el acto supremo de la libertad y de la derrota de la fortuna: la muerte sin tristeza y sin pedir misericordia, porque la misericordia "es una enfermedad del espíritu que se contrae al contemplar las desgracias de los demás, o una depresión causada por los males de los demás, que cree que suceden a quienes no lo merecen. Y la enfermedad no recae sobre el sabio: su mente está serena y no puede sucederle nada que le ofusque. Nada le es tan adecuado a un hombre como la grandeza de ánimo, y la grandeza no puede coexistir con la tristeza. La tristeza destroza la mente, la degrada, la reduce. Esto no debe suceder al sabio, ni siquiera ante una calamidad propia; rechazará las iras de la fortuna y las destrozará ante él. Siempre conservará el mismo aspecto, plácido, inalterable, cosa que no podría hacer si diera cabida a la depresión" (*Sobre la clemencia*, II, 5, 4-5).

La forma de afrontar la experiencia de la muerte es la que pone a prueba la virtud del sabio. De hecho, la vida del sabio no ha de ser otra cosa que una "*meditatio mortis*": "Quien tema la muerte no hará jamás nada a favor de la vida, pero quien sepa que arrastra esta condena desde que fue concebido vivirá en armonía con ella y, al mismo tiempo, procurará con igual fortaleza de ánimo que nada de lo que ocurre le resulte inesperado. Pues haciendo consideración de todo lo que puede suceder como si en realidad fuera a suceder, se tornará más suave la embestida de todos los males, pues éstos nada nuevo aportan a los que están preparados y los aguarda, mientras que se hacen insoportables a los que confían y sólo esperan lo favorable" (*Sobre la tranquilidad del alma*, 11, 6). En este contexto, la fortaleza tiene como fin ayudar a superar con serenidad los grandes males –el mayor de todos es la muerte–, y hacer así que el hombre sea libre. He aquí las palabras de Séneca: "A donde quiera que mires, allí está el fin de tus males. ¿Ves aquel precipicio? Por allí se desciende a la libertad. ¿Ves aquel mar, aquel río, aquel pozo? Allí, en el fondo, reside la libertad. ¿Ves aquel árbol pequeño, reseco, de mal augurio? De él pende la libertad. ¿Ves tu cuello, tu garganta, tu corazón? Son los escapes a la esclavitud. ¿Te propongo salidas demasiado gravosas, que requieren mucho valor y ánimo? ¿Me preguntas cuál es el camino hacia la libertad? Cualquier vena de tu cuerpo" (*Sobre la ira*, III, 15, 4).

1.3. ¿Espiritualismo ontológico?

1.3.1. ¿Espiritualismo psicológico?

A) El hombre

En páginas anteriores hemos escrito que en el núcleo del pensamiento de Séneca está el hombre y su destino. "¿Qué es el hombre? Un recipiente quebradizo a cualquier golpe y a cualquier sacudida. No hay necesidad de un violento temporal para destrozarte: en cuanto te des un golpe, te desharás. ¿Qué es el hombre? Un cuerpo endeble y frágil, desvalido, indefenso por su misma naturaleza, necesitado de la ayuda ajena, abandonado a todas las insolencias de la suerte cuando ha fortalecido bien sus brazos, alimento de cualquier fiera, víctima de cualquiera; fabricado con materiales flojos y deleznables, elegante en sus rasgos exteriores; nada resistente al frío, al calor, a la fatiga y, en cambio, destinado a caer en la consunción por la misma inactividad y ocio; temeroso de su alimento, unas veces por falta de él [perece otras por exceso] estalla; precisa una vigilancia ansiosa y atenta, su aliento es precario e inestable, le sobresalta un susto repentino o bien oír de pronto un ruido desagradable; motivo constante de preocupación para sí mismo, defectuoso e inútil" (*Consolación a Helvia*, 11, 3). ¿Qué es el hombre? *"Nosce te."*

Como vemos, no encontramos ni la menor mención del alma en tan solemne definición. ¿Qué significa esta ausencia? ¿Acaso Séneca niega tácitamente su existencia? Desde luego que no. En opinión de algunos autores se trataría, en este caso, de una restricción voluntaria de Séneca, sobre todo si tenemos en cuenta que está hablando de la vanidad de la vida y de los efectos de la muerte.

Tampoco encontramos en Séneca una doctrina bien definida ni ideas metafísicas que justifiquen el dualismo cuerpo-alma, pero aun así no podemos dudar que el filósofo de Córdoba admitió en la práctica la platónica dualidad de principios en el hombre, distintos por completo entre sí: el alma y el cuerpo, distinguiendo asimismo –como Posidonio– entre parte racional e irracional: "Pienso que estarás de acuerdo conmigo en que los bienes externos los adquirimos para el cuerpo, que el cuerpo lo cuidamos en obsequio del alma, que en el alma hay partes subalternas por medio de las cuales nos movemos y alimentamos, y que éstas nos han sido otorgadas por causa del componente principal. Este componente principal contiene un elemento irracional y otro racional, aquél se subodrina a éste, que es el único en no someterse a otro, sino que todo lo somete a sí" (*Carta 92*, 1).

Nos parece evidente, por tanto, que el hombre es para Séneca un *compositum* de cuerpo y alma: hay un alma que es libre y tiende hacia lo honesto por propia iniciativa, y hay un cuerpo sometido a la ley de la materia. La expresión definitiva de este pensamiento se encuentra en el tratado *Sobre los beneficios:* "Yerra muy mucho el que juzga que la esclavitud afecta al hombre íntegramente. La parte mejor de él está libre. Los cuerpos están sujetos al mandato y al castigo de sus señores, pero el alma es dueña de sí misma, la cual hasta tal punto queda libre y suelta que, ni aun la cárcel del cuerpo que la encierra puede detenerla para que no haga uso de su fuerza y renueve proyectos grandiosos y se abalance al infinito en compañía de los seres celestes. Así que sólo el cuerpo es lo que la fortuna entregó al señor; él compra, vende el cuerpo. Pero la parte interior no puede ser entregada en propiedad. Todo lo que de ella procede es libre. Porque ni nosotros podríamos mandarle todas las cosas, ni los esclavos están obligados a

obedecer en todo" (*Sobre los beneficios*, III, 20).

Así, pues, hay "algo" en el hombre que se escapa a todas las presiones del mundo y a todas las adversidades de la fortuna: este "algo" es el alma. Séneca hace ferviente profesión de fe en la existencia del alma, y aunque reconozca su ignorancia acerca de las cuestiones más sutiles de este tema (*Cartas 65* y *66*), siempre subrayará la superioridad del alma sobre el cuerpo: "El alma es la que nos hace ricos: ella nos sigue a los destierros y en la más rigurosa soledad; en cuanto encuentra lo suficiente para sustentar el cuerpo, disfruta en abundancia de sus propios bienes: el dinero no toca en nada al alma, no más que a los dioses inmortales. Todo esto que ensalzan los temperamentos toscos y excesivamente apegados a sus cuerpos, los mármoles, el oro, la plata y los tableros de mesa grandes y bruñidos, son lastres terrenales que un espíritu íntegro y consciente de su condición no puede estimar, él que es ligero y despejado [...]. Por esto nunca puede padecer destierro, libre como es y pariente de los dioses, comparable al universo entero y a la eternidad. En efecto, su pensamiento vaga por todo el cielo, se proyecta a cualquier tiempo pasado y por venir. Este pobre cuerpo, cárcel y cadena del alma, se ve zarandeado aquí y allí; en él se ensañan las torturas, los pillajes, las enfermedades; el alma es ciertamente inviolable, eterna y no se la puede poner encima la mano" (*Consolación a Helvia*, 11, 5-7).

¿Esta superioridad quiere decir que Séneca creyó en un alma espiritual? "Todos reconocerán que nosotros tenemos un alma, y por presión suya nos vemos impulsados en una u otra dirección. Sin embargo, en qué consiste esa alma que nos rige y domina, nadie te lo aclarará, como tampoco dónde se encuentra. El uno dirá que es una especie de soplo, el otro que cierta armonía, el otro que una energía divina, parte de dios, el otro la parte más delicada del principio vital, el otro un poder inmaterial; no faltará quien diga que la sangre, quien que el calor. Hasta tal punto el alma no puede ver claro lo demás, que se busca todavía a sí misma" (*Cuestiones Naturales*, VII, 25, 1-2).

Aunque es verdad que Séneca tiene dudas y vacilaciones, de la atenta lectura de este texto se deduce que, al menos, las características del alma no son propias de lo material y corpóreo. Por eso reconocemos una cierta base para justificar el tono tajante que Séneca emplea en distintos pasajes de sus obras cuando manifiesta el espiritualismo del alma: por ejemplo, en la *Consolación a Helvia* nos dice que el alma humana "no está formada de una sustancia terrena y pesada, proviene del espíritu celeste" (6, 7), y en las *Cartas a Lucilio* podemos leer: "Al modo como la llama no puede ser ahogada, pues se dispersa en torno al cuerpo que la oprime; al modo como el aire, con un golpe plano o en punta, no queda herido, ni fraccionado, sino que rodea de nuevo el cuerpo que le presionó; así también el alma que se compone de un elemento muy sutil no puede ser aprisionada, ni magullada en el interior del cuerpo, sino que gracias a su sutileza se abre camino a través de los mismos objetos que la oprimen. De igual modo que el rayo, aun después de haber invadido con sus sacudidas y fulgor un amplísimo espacio, tiene salida por un estrecho orificio; así el alma, todavía más sutil que el fuego, escapa a través de un cuerpo cualquiera" (57, 8). Más aún, en el tratado *Sobre la ira* escribe lo siguiente: "A ciertos individuos coléricos, según dice Sextio, les fue provechoso mirarse en el espejo:

se impresionaron ante el cambio de sí mismos como si, colocados ante la propia imagen, no se reconocieran, a pesar de que el reflejo ofrecido por el espejo sólo proporcionaba una minúscula parte de su fealdad verdadera. Si el alma pudiera mostrarse y reflejarse en alguna materia, al dirigir nuestra mirada a ella, nos confundiría con su negrura, sus manchas, su desasosiego, sus recovecos y sus tumores. Si ahora, cuando se filtra a través de los huesos, de la piel y de tantos obstáculos su fealdad es tan grande, ¿qué sería si se mostrara desnuda?" (*Sobre la ira*, II, 36, 1-2).

Séneca atribuye, pues, al alma propiedades incompatibles con la materia; propiedades que, por otra parte, explican su impasibilidad perenne y la seguridad inquebrantable que demuestran en las azarosas dificultades de este mundo borrascoso: "La parte superior y más ordenada del mundo, la más cercana a las estrellas, no está amenazada por las nubes, ni soporta tormentas, ni se transforma en ciclón: se halla libre de toda perturbación. Las partes inferiores son las que lanzan rayos. De igual modo, el alma elevada, siempre serena y situada en región tranquila, sofocando en su interior todos los factores que dan origen a la ira, es modesta, digna de respeto, armoniosa" (*Sobre la ira*, III, 6, 1).

B) Dignidad de la persona humana

Hay algo de singular en Séneca cuando trata de la persona humana. Posiblemente sea el primer filósofo de Occidente que aplica la plenitud de este concepto al hombre, a todo hombre. Y esto no lo hace en virtud de una estructura metafísica del cosmos dogmáticamente establecida, ni de esquemas religiosos, sino en razón de un profundo convencimiento de que la dignidad de ésta reclama por sí y para sí obligaciones transversales de conducta. El concepto de *persona* trasciende la noción de *hombre singular*, y por su propia *hacceidad* es capaz de transformar todo cuanto encuentra en torno a ella. De ahí que Séneca no sólo interiorice la vida moral, sino que exalte como algo sagrado la dignidad de la persona humana: *Homo res sacra homini* (*Carta 95*, 33).

Los hombres son iguales por su origen: caballero romano, liberto, esclavo. Todos son igualmente respetables por sus almas: "Hemos de buscar un bien que no empeore de día en día, al que no puedan ponerse obstáculos. ¿Y éste cuál es? El alma, pero siempre que ésta sea recta, buena y grande. ¿Con qué otro nombre la designarás sino con la de un dios que se hospeda en el cuerpo humano? Esta alma puede encontrarse tanto en un caballero romano, como en un liberto, como en un esclavo. Porque ¿qué es un caballero romano, o un liberto, o un esclavo? Unos nombres, producto de la ambición o de la injusticia" (*Carta 32*, 11).

La única distinción es la que proviene de la virtud: "Anímate a pensar que este a quien llamas tu esclavo ha nacido de la misma semilla que tú, goza del mismo cielo, respira de la misma forma, vive y muere como tú. Tú puedes verlo a él libre como él puede verte a ti esclavo. [...] Te equivocas si piensas que a algunos los voy a rechazar

bajo el pretexto de que se ocupan en oficios más mezquinos, como por ejemplo, el de mulatero y el de pastor. No los valoraré por sus funciones, sino por sus costumbres. Es cada cual quien escoge sus costumbres, las funciones las distribuye el azar" (*Carta 47*, 10-15).

En efecto, hay en el hombre una *pars principalis* de la que depende toda su actividad: por ella el hombre tiene conciencia, responsabilidad, es sujeto moral, tiene dominio de sí mismo. Y desde esta dimensión, la persona es singular y se distingue de todos los demás: "Nuestro propósito –dirá Séneca– es vivir conforme a la naturaleza" (*Carta 5*, 4). Este "dualismo" del hombre –ya dijimos que no "duplicidad"– implica, por una parte, la exigencia de una conducta de acuerdo con lo "*honestum*", en cuanto que el bien del hombre consiste en "*ex naturae uoluntate se gerere*", y, por otra, la lucha por resistir la solicitud de hacer el mal.

Sin embargo, el hombre no mantiene durante mucho tiempo la misma conducta. Con frecuencia cambia de máscara y de disfraz: "A excepción del sabio, nadie representa un mismo papel, los demás representamos muchas caras. Unas veces daremos la impresión de ser frugales y responsables, otras de ser pródigos e inconstantes; cambiamos enseguida de personaje y asumimos uno contrario al que hemos abandonado" (*Carta 120*, 22). Pero los disfraces no pueden durar largas temporadas. Todo lo fingido vuelve pronto a lo natural, y las máscaras que no sean conformes con la naturaleza no resisten las acometidas del tiempo: "Nadie puede llevar mucho tiempo una máscara. Lo que se finge recupera rápidamente su naturaleza; en cambio, las cualidades que se sustentan sobre la verdad y las que, por así decir, tienen raíces sólidas, con el tiempo progresan cuantitativa y cualitativamente" (*Sobre la clemencia*, I, 1, 6). Por consiguiente, la persona tiene que ser algo más que su "representación". Séneca enseña que el hombre debe ser lo que es: "Es un hombre aquel que, mientras le asedia el peligro por todas partes, mientras que las armas y las cadenas crujen a su alrededor, no quebranta su virtud ni la esconde" (*Sobre la tranquilidad del alma*, 5, 4), debiendo mostrarse hasta el final conforme a lo que él haya elegido ser (*Carta 120*, 22).

A partir de estas exigencias de sinceridad, el filósofo cordobés plantea otro rasgo singular de la persona humana: *ser en relación*.

Este hallazgo ha sido consecuencia de llevar a cabo las implicaciones culturales provenientes tanto del helenismo como de la incipiente civilización judeo-cristiana. Evidentemente, el conjunto de la cultura mediterránea –incluida la filosofía estoica– favorece la presencia de aquellos elementos básicos que justifican la interpretación que Séneca tiene de la persona humana como *ser relacional:* la persona no se explica únicamente desde la "intimidad", por muy autosuficiente que sea (por ejemplo, el sabio); necesita también una relación de *con-vivencia* con los demás hombres y, sobre todo, con los "dioses".

Las relaciones del hombre con el resto de los hombres se fundamentan en la igualdad que hay entre todos los hombres. Sabemos que en la doctrina de Séneca cualquier hombre es igual a otro, sin que haya distinción entre "caballero romano, liberto, esclavo", porque el alma es la que otorga la "*nobilitas*". Esto supone ciertamente una

reivindicación radical de la dignidad humana, pues la relación entre personas es la relación entre seres iguales. El tratado *Sobre los beneficios* es muy explícito al respecto: hemos de acceder con prontitud a lo que se nos pide (I, 1, 7), no debemos mostrar desdén en el modo de hacer el beneficio (I, 1, 7), estamos obligados a anticiparnos al deseo del beneficiado y evitarle así la vergüenza de la súplica (II, 2, 1), hay que renunciar a su agradecimiento (II, 11, 1), etc. Esta relación del hombre con los demás es constante: el *yo* no se encuentra a sí mismo sino frente al *tú*.

Pero sobre todo el hombre está en relación de apertura con los dioses, con la providencia. Y aunque dudemos de cuál sea el "dios" de Séneca, sí es indiscutible que el hombre tiene una dimensión sacral (recordemos: "El hombre es criatura sagrada para el hombre"), y por ella se colaciona con la divinidad. Hablaremos de todo esto más adelante.

C) Propiedades exclusivas del espíritu. La inmortalidad

Por su especial importancia tratamos por separado esta propiedad del alma. La pregunta que nos hacemos es clara: ¿admite Séneca la pervivencia del alma después de la muerte? Antes de responder, veamos cuál es la enseñanza general del estoicismo.

La Estoa define la muerte –a igual que Platón– como separación del alma y del cuerpo, y entiende este proceso como la descomposición de la mezcla de dos entidades materiales. Ahora bien, como para los estoicos el alma es el elemento aglutinador y vivificante del ser unitario (que es el hombre), no podían aceptar la teoría atomística según la cual, con la destrucción del cuerpo, se producía la disolución del alma. ¿Consecuencia? El *pneuma* psíquico subsiste como unidad, asume –en opinión de Crisipo– la forma de una esfera (como los astros), y pasa a reposar en la atmósfera sublunar. Pero al alma le afecta igualmente la ley de la mortalidad de los seres nacidos. ¿Entonces? Las sentencias de los estoicos son dispares: Zenón enseñó que el alma es un *pneuma* dotado de larga vida, pero no inmortal: con el tiempo irá perdiendo su tensión y acabará disolviéndose en el "todo"; Cleantes supuso que las almas de los hombres se conservan hasta el momento de la *ekpyrosis;* Crisipo limitó este privilegio a las almas "más fuertes", es decir, las de los sabios; Panecio negó explícitamente la inmortalidad del alma, mientras que Posidonio vuelve a la estoa antigua y comparte el planteamiento de la *ekpyrosis* y de los períodos cósmicos, inclinándose por una supervivencia del alma más allá de la muerte, aunque al final, después de permanecer un largo tiempo en la región lunar, el alma volverá al sol y se disolverá en el "todo".

¿Cuál es la doctrina de Séneca? Los textos del filósofo cordobés son muy variados y recogen en su conjunto los postulados eclécticos del estoicismo. No obstante, en nuestra creencia, Séneca parece inclinarse a favor de la naturaleza espiritual del alma humana y creyó por eso en la supervivencia del espíritu después de la muerte. Sin embargo, no es fácil demostrar positivamente esta afirmación.

En efecto, no faltan textos en los que Séneca o bien expone sus dudas sin atreverse a manifestarlas claramente: "Despreciad la muerte, acaba con vosotros u os traslada de lugar" (*Sobre la providencia*, 6, 5), o bien presenta la muerte como "disolución" del cuerpo y del alma, indicando a la vez la pervivencia del alma hasta la "conflagración universal": "Todas las cosas siguen una evolución determinada: deben nacer, desarrollarse y morir. Estos astros que ves discurrir por encima de nosotros y estos cuerpos que nos sostienen y sustentan, en apariencia muy sólidos, serán destruidos y perecerán. Nada hay que no tenga su propia vejez. A intervalos desiguales la naturaleza disuelve esas cosas llevándolas a un mismo lugar. Cuanto existe dejará de existir; pero no se perderá, antes bien, se disolverá. Para nosotros la disolución supone la muerte" (*Carta 71*, 13-14).

Este momento final lo describe Séneca con la grandiosa exposición de uno de los conceptos más ortodoxos del estoicismo: la renovación periódica del mundo mediante cataclismos universales. He aquí sus palabras: "Y cuando llegue el tiempo en el que el mundo se extinga para renovarse, todo se exterminará con sus propias fuerzas, los astros chocarán con los astros y, cuando toda la materia esté en llamas, todo lo que ahora brilla en buen orden arderá en un solo fuego. También nosotros, espíritus dichosos y agraciados con la eternidad, cuando le parezca bien a la divinidad reconstruir todo esto, durante el derrumbamiento universal, como una porción minúscula añadida a la desmesurada catástrofe, nos convertiremos en los elementos primeros" (*Consolación a Marcia*, 26, 7).

Hay otros párrafos en los que Séneca muestra expresamente su escepticismo acerca de la inmortalidad: "La muerte no es ni un bien ni un mal: en efecto, puede ser un bien o un mal aquello que es algo; en cambio, lo que en sí mismo no es nada y todo lo reduce a nada, no nos abandona a ninguna clase de suerte. Lo malo y lo bueno se desarrollan alrededor de alguna materia: la suerte no puede retener lo que la naturaleza dejó ir, ni puede ser desdichado quien no es nadie" (*Consolación a Marcia*, 19, 5).

En la *Carta 30*, Séneca reproduce las ideas de Epicuro: la muerte es término de la condición humana y no es posible rehuirla; sí es posible no temerla: "Tan insensato es quien teme el mal que no ha de sufrir como el que teme el dolor que no ha de sentir. ¿Acaso alguien cree posible que la muerte, en virtud de la cual nada sentimos, vaya a sentirse?" (30, 6). Y en la *Carta 54* dice taxativamente que la muerte es el no ser, la nada: "«¿Qué es esto?, me repetía, ¿tan a menudo me pone a prueba la muerte? Puede hacerlo. Yo la he experimentado largo tiempo». «¿Cuándo?», preguntas. Antes de nacer. La muerte es el no ser. En qué consiste esto no lo sé. Será después de mí lo que fue antes de mi existencia. Si tal situación conlleva algún sufrimiento, es necesario haberlo experimentado también antes de surgir a la vida; ahora bien, entonces no sufrimos vejación alguna. [...] ¿Qué importa, realmente, que no empieces o que acabes, cuando el resultado de lo uno y de lo otro se traduce en no ser?" (54, 4-5).

En otras ocasiones, Séneca encuentra dificultades para aducir pruebas de la inmortalidad, y para afirmarla acude a la providencia divina: "Proyectemos nuestra alma hacia las realidades que son eternas. Admiremos las formas originales de todos los seres

revoloteando en el cielo; y a Dios que vive en medio de ellas y que prevé la manera de brindar a los seres que no pudo hacer inmortales, porque se oponía a la materia, su protección frente a la muerte y el triunfo por medio de la razón sobre los defectos de su cuerpo. Subsiste, pues, la totalidad de los seres, no porque éstos sean eternos, sino porque los protege la providencia de su guía; porque si fueran inmortales no precisarían de tutela" (*Carta 58*, 27-28).

Por último, un conjunto de pasajes (místicos o de influencia pitagórico-platónica) muestran que Séneca creía en la inmortalidad del alma. ¿Por el origen de ésta? Hay textos de los que podrían deducirse no sólo el origen divino de las almas, sino incluso su preexistencia. Así, por ejemplo, en la *Consolación a Helvia*, dice que el alma "desciende del espíritu celeste" y que está compuesta "de las mismas semillas de las que están constituidos los seres divinos" (6, 7-8), y en la *Carta 41* escribe: "Una fuerza divina ha bajado hasta ahí. A esta alma superior, equilibrada, que lo considera todo como inferior a sí, que se ríe de cuanto tenemos y ambicionamos, la impulsa un poder celeste. Virtud tan grande no puede subsistir sin ayuda de la divinidad; de ahí que su parte más noble esté en el lugar del que ha descendido. Como los rayos del sol alcanzan, es cierto, la tierra, pero se hallan en el centro que los emite, así el alma noble y sagrada, enviada acá abajo con el fin de que conociésemos más de cerca las cosas divinas, convive, sin duda, con nosotros, pero queda unida a su origen; está pendiente de ese lugar, hacia él se orienta y dirige su esfuerzo; de nuestros asuntos se ocupa como un ser superior" (41, 5). También en la *Carta 79* (de fuerte influjo órfico-pitagórico), leemos: "Entonces nuestra alma tendrá de qué felicitarse cuando, liberada de estas tinieblas en que se halla envuelta, perciba los objetos luminosos no con escasa visión, sino acogiendo toda la claridad del día, y sea devuelta a su patria celeste, recuperando de este modo el lugar que antes poseyó por derecho de nacimiento. Allá arriba la reclama su origen, y allí se encontrará aun antes de escapar de esta prisión, tan pronto sacuda sus vicios y, purificada y ligera, se eleve a la altura de los pensamientos divinos" (79, 12).

¿Por la concepción pesimista que Séneca tiene de la vida terrena? La vida humana está llena de sufrimientos: "Es duro perder al muchacho que has criado, que ya era salvaguardia y honra de su madre y de su padre. ¿Quién niega que es duro? Pero es humano. Para esto fuiste engendrado, para perder, para perecer, para tener esperanza y temores, inquietar a otros y a ti mismo, para tener miedo a la muerte y a la vez desearla y, lo peor de todo, no saber nunca en qué situación te hallas" (*Consolación a Marcia*, 17, 1). Por el contrario, la vida del más allá es eterna y de mejor condición, como reconoce en la misma *Consolación a Marcia*: "De tu hijo nada más ha desaparecido una sombra y una imagen no muy fiel; en cambio, él mismo es ahora eterno y de mejor condición, pues ha sido despojado de las cargas extrañas a él y dejado a sí mismo. [...] Allí le aguarda un eterno reposo, viendo las cosas sencillas y diáfanas, en vez de revueltas y oscuras" (24, 5). Parecidas palabras usa en la *Consolación a Polibio*: "Si quieres creer a los que penetran más a fondo la verdad, la vida toda es un suplicio. Arrojados a este mar profundo y turbulento que va y viene con sus flujos y reflujos [...] nunca hacemos pie en tierra firme [...] en este mar tan borrascoso y expuesto a todos los

temporales no hay para los navegantes ningún puerto salvo el de la muerte. Por tanto, no quieras mal a tu hermano: está descansando. Al fin es libre, al fin está a salvo, al fin es eterno. [...] Ahora disfruta de un cielo abierto y despejado; de un lugar bajo y hundido ha saltado a ese otro, cualquiera que sea, que acoge en su dichoso seno a las almas liberadas de sus ataduras, y ahora allí va libremente de un lado a otro y contempla con el mayor placer todos los bienes de la naturaleza. Estás equivocado: tu hermano no ha perdido la luz, sino que le ha correspondido otra más pura" (9, 6-8).

Asimismo, la *Carta 102* desarrolla la tesis de que la vida terrestre es una gestación de la vida futura, y que el alma (sin duración limitada) dejará un día el cuerpo y se restituirá a los dioses para contemplar con plenitud la luz divina: "El alma humana es una realidad grande y noble, no admite que se le pongan otros límites que los que tiene de común con la divinidad [...] no permite que se le asigne a su vida una duración limitada: «Todos los años –dice– me pertenecen, ningún siglo queda cerrado para los grandes genios, ningún tiempo es inaccesible al pensamiento. Cuando llegue el día que disuelva esta mezcolanza de lo humano y lo divino, dejaré el cuerpo en esta tierra donde lo encontré y yo mismo me restituiré a los dioses. Tampoco ahora vivo separado de ellos, pero me veo retenido por esta envoltura pesada y terrena». [...] Ese día que temes como el último es el del nacimiento para la eternidad" (102, 21-26).

¿Conclusiones? La verdad es que no podemos emitir un juicio definitivo. Porque si es cierto que hay demasiadas contradicciones en los escritos de Séneca, también es evidente que el filósofo estoico cordobés creía en un alma espiritual, aunque no supiese definir muy bien todas sus propiedades. Por eso nos parece oportuno finalizar con las siguientes palabras de Roca Meliá (1989, 256): "Para Séneca, la creencia en la inmortalidad era un hermoso sueño, más aún, una opinión probable a la que se adhería cordialmente. Ateniéndose a la opinión de las grandes figuras del estoicismo, afirmaba que las almas de los sabios «conservaban su cohesión el tiempo suficiente para atravesar sin perjuicio las regiones turbias de la atmósfera y llegar a las esferas de la luz divina» [...], y así alcanzar el momento de la conflagración universal y confundirse luego con el alma del mundo. Pero, en ocasiones, el filósofo, recreando las enseñanzas de su maestro Soción, juzgaba en versión órficopitagórica que el alma cautiva del cuerpo estaba deseosa de regresar a su morada divina y, por lo mismo, sobrevivir al cuerpo con verdadera inmortalidad".

1.3.2. ¿Espiritualismo teológico?

¿Teología senequista? La idea básica del sistema estoico es el monismo. No existe nada más que el "todo": Dios vendría a ser el "todo" confundido con la Naturaleza entera. Dios es una realidad, pero no es una sustantividad distinta, ni trasciende al "todo" en un más allá. La materialidad de la que se origina cuanto hay en el "todo" es corpórea, a pesar de que se llama *Logos*: corpóreas son las cosas reales, corpóreas son asimismo

las cualidades de estas cosas, y corpóreas son las almas, las virtudes, los vicios, las emociones, la sabiduría, la ciencia. Precisamente este principio de corporeidad –"todo lo que hace y lo hecho es corpóreo"– es el que marca la diferencia entre la doctrina estoica y la filosofía platónica, puesto que el concepto corpóreo de la realidad propio del estoicismo no debe interpretarse en estricto significado materialista, sino como oposición al idealismo platónico: no existen ideas, sólo hay seres concretos o cuerpos.

Séneca contradice a veces el principio estoico de la "corporeidad de lo existente", y en otras ocasiones asume la argumentación propia del estoicismo. Y así, a la pregunta que le hace Lucilio sobre si "las virtudes son seres animados", responde evidenciando lo pueriles, inútiles e innecesarias que resultan estas sutilezas: "Deseas que te escriba cuál es mi parecer acerca de una cuestión debatida entre lo estoicos: si la justicia, la fortaleza, la prudencia y las restantes virtudes son seres animados. Con estas sutilezas, Lucilio muy querido, hemos conseguido dar la impresión de que ejercitamos el ingenio con temas vanos y que consumimos el tiempo en disputas carentes de utilidad" (*Carta 113*, 1). En cambio, a la pregunta acerca de "si el bien es un cuerpo", Séneca contesta afirmativamente usando la inferencia del estoicismo a partir de Crisipo (Diógenes Laercio: *Vidas y opiniones de los filósofos*, VII, 55): "El bien actúa, puesto que aprovecha; lo que actúa es un cuerpo. El bien excita la actividad del ánimo y, en cierto modo, lo configura y refrena, acciones éstas que son propias del cuerpo. Los bienes del cuerpo son cuerpos; luego también los bienes del espíritu, ya que también éste es un cuerpo" (*Carta 106*, 4).

Ante el problema de Dios, Séneca se muestra ambiguo, contradictorio y poco coherente. Él mismo confiesa sus dudas y su afán sincero de conocerle: "Por mi parte, es claro que doy las gracias a la naturaleza, no precisamente cuando la contemplo bajo el aspecto que es común a todos, sino cuando me he introducido en sus profundidades, cuando aprendo cuál es la materia del universo, quién el responsable y guardián de él, qué es dios, si se repliega a sí mismo por entero o si también lanza su mirada alguna vez sobre nosotros; si es parte del mundo o es el mundo; si hace algo todos los días o lo hizo de una sola vez por todos; si le es posible, incluso hoy en día, decretar y derogar algo fijado por la ley del hado, o bien supone una mengua de su soberanía y reconocimiento de error el haber hecho mutable el universo" (*Cuestiones Naturales*, I, Pref., 3). De sus distintas concepciones personales hablamos a continuación.

A) ¿Panteísmo? ¿Multiplicidad de dioses o unicidad de Dios?

La intuición que Séneca tiene de la "ciencia" de Dios, y sus confusas conclusiones, nos hace comprender por qué, a la hora de concretar quién ha sido el "configurador del universo", no se decide por ninguna de las opciones que ofrecen las principales escuelas filosóficas: la *anánkê* epicúrea, el *pnêuma* de los estoicos, el *noûs* aristotélicos o el *demiurgôs* platónico (este último extraño a la filosofía grecorromana): "Las dos cosas

que son las más excelentes nos seguirán a donde quiera que nos traslademos: la naturaleza universal y la virtud particular. Así, puedes creerme, quedó determinado por quienquiera que haya sido el configurador del universo, bien sea él un dios omnipotente, bien una inteligencia incorpórea creadora de obras inmensas, bien un soplo esparcido por todo lo más grandes y lo más pequeño con igual intensidad, bien el hado y la invariable sucesión de causas vinculadas unas con otras" (*Consolación a Helvia*, 8, 2-3).

Parecidas razones aduce en el Libro II de las *Cuestiones Naturales*. Séneca cree que ese dios –¿único?– es el equivalente a Júpiter, dios supremo del Panteón romano, y puede ser nombrado de distintas maneras: "Ni siquiera creyeron que Júpiter, tal como lo veneramos en el Capitolio y en los demás templos, envíe los rayos con su mano, sino que entienden un Júpiter igual al nuestro, rector y guardián del universo, alma y vida del mundo, señor y artífice de esta obra a quien conviene todo nombre. ¿Quieres llamarle hado? No te equivocarás; él es de quien todo depende, la causa de las causas. ¿Quieres darle el nombre de providencia? Se lo darás con propiedad; en efecto, es por su decisión por lo que se vela por este mundo, para que salga sin tropiezo y desarrolle sus actividades. ¿Quieres llamarle naturaleza? No te engañarás; él es de quien ha nacido todo, aquel gracias al cual vivimos. ¿Quieres llamarle universo? No cometerás error; él mismo es este todo que ves metido en todas sus partes, sosteniéndose a sí mismo y a todo lo que le pertenece" (II, 45, 1-3).

¿Fue Séneca panteísta? Aquí todo admite discusión y alternativas. La Estoa se clasifica como escuela panteísta en su teología. Tampoco Séneca escapa a este calificativo. De hecho encontramos en sus obras capítulos enteros de indudable significado panteísta, que han obligado a la mayor parte de los historiadores e intérpretes a considerar al filósofo cordobés como un adicto y propugnador del panteísmo. Pero en rigor no puede darse esta opinión por definitiva, ya que si bien es cierto que abundan los textos doctrinalmente vinculados al panteísmo, también hay pasajes en los que Séneca habla de un Dios creador, independiente del mundo y providente.

¿Panteísmo o trascendencia? Por lo pronto, incertidumbre y vacilación: "En cada uno de los hombres buenos habita un dios (quién sea ese dios es cosa incierta)" (*Carta 41*, 2). Pero junto a esta inseguridad, hay textos en los que Séneca alude a dios en estricto sentido panteísta: "Es la naturaleza, dices, la que me da esto. ¿No reparas que al decir tal cosa cambias el nombre de dios? Porque ¿qué otra cosa es la naturaleza sino dios y la razón divina que penetra el mundo todo y sus partes?" (*Sobre los beneficios*, IV, 7, 1). Y más adelante añade que da igual llamarlo dios, naturaleza, hado, pues los tres nombres son manifestaciones de una misma realidad divina, pudiendo incluso recibir otros apelativos: "Todos los nombres que desees darle, le vendrán bien; sus nombres pueden ser tantos como tú los denomines, siempre que signifiquen una potencia o efecto celestial" (*Sobre los beneficios*, IV, 7, 2).

En total oposición al anterior texto panteísta se encuentran aquellos fragmentos en los que dios se revela superior a la materia por ser el principio de causalidad, la razón creadora, el *Logos:* "Ahora nosotros investigamos la causa primera y universal. Ésta debe ser simple, pues también la materia es simple. ¿Investigamos qué cosa sea la causa?

Es evidente que la razón creadora, es decir, dios. Porque todas estas cosas que habéis propuesto no son muchas causas distintas entre sí, sino que dependen de una sola, de la eficiente. ¿Afirmas que la forma es una causa? [...] es parte de la causa, no una causa. El ejemplar tampoco es una causa, sino un instrumento necesario de la causa. [...] «El fin del artista, el motivo por el que se consagra a una obra, eso es la causa.» Supuesto que sea una causa, no es la causa eficiente, sino una accesoria. [...] Mas la afirmación de que todo el universo, obra consumada, era una causa no respondió a la habitual agudeza de los mismos filósofos. Porque existe gran diferencia entre la obra y la causa de la obra" (*Carta 65*, 13-14).

¿Es uno o son muchos los dioses de Séneca? La creencia en varios dioses formaba parte de la cultura de Séneca y del resto de la población romana. El culto a los «doce dioses», de origen griego, fue reconocido en Roma en el año 217 a. C., fecha en la que se celebró el primer *lectisternium*. Esta tradición es recogida por Séneca en su *Apokolokyntosis* (libro en el que presenta a Júpiter presidiendo el "consejo divino" para juzgar a Claudio), en sus obras de tragedias (donde los dioses y personajes míticos del politeísmo romano intervienen activamente) y hasta en sus últimas *Cartas:* "Desde mi finca de Nomento te saludo y te exhorto a que tengas la mente sana, es decir, propicia a todos los dioses, a los cuales tiene apaciguados y favorables todo el que está en armonía consigo mismo. Abandona, por el momento, la creencia, grata a algunos, de que a cada uno de nosotros se nos otorga un dios como preceptor, por cierto no un dios usual, sino uno de rango inferior, de la categoría de aquellos a los que Ovidio llama «dioses de la plebe». Quiero que abandones esta creencia sin que olvides que los antepasados nuestros que la siguieron fueron estoicos; en verdad asignaron a cada cual un Genio o una Juno" (*Carta 110*, 1). En cualquier caso, el problema "de los dioses" en la teología senequista queda diluido si pensamos que la pluralidad se refiere o bien a los atributos divinos o bien a poderes inferiores, muchos de ellos inventados por los hombres.

Junto a estas referencias a los dioses, o a la bondad de los dioses (*Sobre la providencia*, 1, 1; *Cartas 64*, 3; *66*, 5-12), encontramos otras en las que Séneca nos habla de un "dios eterno" que ha dado las leyes que rigen el universo: "Es superfluo, de momento, probar que una obra tan inmensa no se mantiene sin la ayuda de un guardián; que la conjunción y discurrir de los astros no son fruto del azar, y que las cosas que el azar pone en movimiento sufren a menudo perturbaciones y chocan muy pronto entre sí; que esta velocidad sin obstáculos que sostiene la inmensidad sobre tierra y mar y el firmamento que brilla ordenadamente obedece a las normas de una ley eterna" (*Sobre la providencia*, 1, 2). Por otra parte, lo perfecto ha de ser necesariamente lo más grande, eterno e inmutable: "Es absurdo decir que el hombre será feliz con sólo la virtud, pero que no será plenamente feliz. Cómo pueda esto suceder no lo comprendo. Porque la vida feliz encierra en sí un bien perfecto, insuperable; y, si lo posee tal, es perfectamente feliz. Si la vida de los dioses no presenta nada más grande, ni mejor, y la vida feliz es divina, no existe grado mayor al que pueda elevarse" (*Carta 85*, 19).

B) Naturaleza y atributos de Dios

Más difícil es determinar la naturaleza del "dios de Séneca": ¿Dios material? ¿Dios espiritual? Tanto la filosofía como la teología convienen en afirmar de Dios que es el "*ens a se*". ¿También Séneca? De nuevo su respuesta es confusa: "No podemos saber qué es esto, sin lo cual nada existe, y nos extrañamos de conocer mal unos fueguecillos, siendo así que la parte más importante del universo, dios, se nos oculta" (*Cuestiones Naturales*, VII, 30, 4).

Mientras que los epicúreos, sin rechazar la existencia de los dioses, enseñaban que éstos no intervenían ni en la realidad cambiante del mundo, ni en la historia de los hombres, Cicerón (*Tusculanas*, I, 28, 68-72), influenciado por Platón (*Timeo*, 92c), alaba el orden universal como argumento de la existencia de una divinidad creadora y providente. Séneca –fiel a la cultura romana– reflexiona sobre la necesidad cosmológica de la providencia divina, y para ello parte de la concepción antigua de un universo esférico en el que los elementos más pesados y estables (tierra, agua) ocupan el centro, envueltos por los elementos más ligeros e inestables (aire, fuego), que tienden a elevarse: "Recógete en tareas más serenas, más seguras, más trascendentes. ¿Tú crees que ocuparte de que el trigo sin estropear, libre de fraude y del descuido de los transportistas, quede almacenado en los hórreos para que no se estropee con la humedad y fermente, y que responda a la medida y al peso, es lo mismo que te intereses por estas cuestiones sagradas y sublimes? Porque el fin de estos problemas es saber cuál es la naturaleza de dios, cuáles sus designios, cuál su condición, cuál su forma, qué suerte aguarda a tu alma, dónde nos colocó la naturaleza una vez separados de nuestros cuerpos, qué fuerza es la que mantiene en el centro las partes más pesadas del universo, suspende por encima lo ligero, lleva el fuego a las alturas, pone en movimiento a los astros siguiendo un ritmo fijo y tantas otras cosas que encierran grandes maravillas" (*Sobre la brevedad de la vida*, 19, 1). Así, pues, insistimos: ¿Dios material? ¿Dios espiritual?

Hay abundantes textos en los que Séneca habla de dioses compuestos de cuerpo y alma, e incluso no duda en divinizar a los emperadores: "Creemos que es dios no porque se nos ordene; reconocemos que Augusto es un buen *princeps*, que le va muy bien el apelativo de Padre" (*Sobre la clemencia*, I, 10, 3). Casi idénticas palabras se encuentran en la *Consolación a Marcia:* "¿A qué relatarte los funerales de otros Césares? Me parece que algunas veces los maltrata el hado precisamente para que también en este aspecto sean útiles al género humano, al mostrarles que ni siquiera ellos, que pueden decirse engendrados por dioses y engendradores de dioses, disponen de su suerte del mismo modo que tampoco de la ajena" (15, 1).

En otras ocasiones, Séneca presenta a los dioses sujetos a las leyes del universo, como están todos los seres combinados de materia: "¿Por qué nos indignamos? ¿Por qué nos quejamos? Para esto hemos venido al mundo. Que la naturaleza use como quiera de los cuerpos que son suyos; nosotros, alegres por todo y con ánimo valiente, pensemos que nada que sea nuestro perece. ¿Qué es lo propio de un hombre bueno? Someterse al destino. Es un gran consuelo verse arrastrado junto al universo. Sea lo que sea aquello

que nos ha ordenado vivir así, morir así, vincula a los dioses a la misma exigencia: un devenir inapelable arrastra por igual lo humano y lo divino, y el mismo creador y rector del "todo" dejó escritas las líneas del hado, pero las acata. Obedece siempre, ordenó una sola vez" (*Sobre la providencia*, 5, 8).

Con lo dicho hasta aquí, es difícil negar el carácter materialista y antropomórfico de la teología de Séneca. Pero también podemos formular el razonamiento contrario –¿Dios espíritu?– fundamentado asimismo en multitud de textos diseminados en sus principales tratados. Varios son los atributos que Séneca aplica a Dios y de los que se deducen su espiritualidad: bondad (*Carta 55*), justicia (*Carta 83*), libertad absoluta (*Carta 92*), sabiduría sin límites (*Carta 92*), inmutabilidad (*Sobre la tranquilidad del alma*, 2, 3), etc., son todas ellas cualidades que se predican en su máximo contenido del dios senequista. Pero Dios es al mismo tiempo creador, providente y vivificador del universo.

Es evidente que el universo no existe por casualidad: las obras del azar son inciertas y mudables, y el orden que observamos es estable y responde a las exigencias de una ley eterna. Séneca proclama que Dios creó el universo e imprimió su voluntad eterna en el orden de la naturaleza, de modo que fijadas las leyes naturales conforme a su plan no precisa intervenir continuamente para regular los acontecimientos cotidianos: "¿Qué entiendes por hado? Estimo que es la indefectibilidad de todos los sucesos y actos, indefectibilidad que ninguna fuerza puede romper. Si juzgas que puedes conjurarlo con sacrificios o con la cabeza de un ternero blanco como la nieve, no conoces la divinidad. También decís que la opinión de un sabio no puede cambiar; cuánto más la de dios, puesto que el sabio se da cuenta de qué es mejor de momento, y para la divinidad todo está presente" (*Cuestiones Naturales*, II, 36).

Igualmente, así como el alma vivifica el cuerpo humano, también Dios da vida al universo (por ser alma de éste), y posibilita que el hombre, por su participación del alma divina, supere sus temores ante la fortuna y la muerte. Siguiendo a Cicerón (*Tusculanas*, I, 52), el filósofo cordobés establece un paralelismo entre lo que representa Dios en el universo y el alma en el hombre: "Es obvio que todo está compuesto de materia y de dios. Dios pone orden en las cosas que, espaciadas en su derredor, le secundan como a su moderador y guía. Ahora bien, tiene más poder y valía el agente, es decir, dios, que la materia que recibe la acción de dios. El lugar que ocupa dios en este mundo, lo ocupa el alma en el hombre; lo que allí es la materia, aquí, en nosotros, es el cuerpo. Sirva, pues, lo inferior a lo más noble; seamos fuertes frente a los dardos de la fortuna; no temblemos ante las injurias, ante las heridas, ante las cadenas, ante la pobreza" (*Carta 65*, 23-24).

¿Qué concepto tiene, pues, Séneca de Dios? La idea que tuviera acerca de la divinidad no la expuso con rigor y, como hemos visto, habla indistintamente de Dios y dioses, del "todo" y de la "razón" por la que el universo piensa: "¿Qué es dios? La mente del universo. ¿Qué es dios? El todo que ves, y el todo que no ves. Y así, en fin, le es reconocida su grandeza, superior a la cual nada puede concebirse, si es que él solo lo es todo, si es que mantiene su obra tanto exterior como interiormente. ¿Qué diferencia hay, por tanto, entre la naturaleza de dios y la nuestra? Lo mejor de nosotros es el alma, en dios nada existe aparte del alma. Todo él es razón, mientras que a los mortales los

domina una confusión de tales proporciones que eso, a lo que nada sobrepasa en belleza ni en ordenación y fidelidad a lo planeado, los hombres lo consideran casual, reversible por el azar y, por ello, desordenado en medio de rayos, nubes, tempestades y demás accidentes por los que resulta afectada la tierra y las zonas contiguas a la tierra. Y no es ésta una locura restringida al vulgo, sino que también alcanza a los que hacen de la sabiduría su profesión" (*Cuestiones Naturales*, I, Pref., 13-14).

1.3.3. La persona humana y su apertura a la divinidad

Ya dijimos que un rasgo singular de la persona humana era el de *ser en relación*, es decir, estar en relación de apertura con el resto de los hombres y con los dioses, con la providencia. Las exigencias de apertura del hombre hacia Dios culminan en el sentimiento de la presencia real de la divinidad en el alma del hombre: "Así es, Lucilio: un espíritu sagrado, que vigila y conserva el bien y el mal que hay en nosotros, mora en nuestro interior; el cual, como le hayamos tratado, así nos tratará a su vez. Hombre bueno nadie lo es ciertamente sin la ayuda de Dios: ¿puede alguien, acaso, elevarse por encima de la fortuna, de no ser ayudado por él? Él es quien procura nobles y elevados consejos" (*Carta 41*, 2). Y sólo por el camino de la espiritualidad podremos acercarnos a Dios: "El supremo bien tiene su propia sede; no se produce donde el marfil, ni donde el hierro. ¿Quieres saber cuál es el lugar propio del sumo bien? El alma. Si ésta no es pura y santa, no da cabida a Dios" (*Carta 87*, 21).

Pero este Dios es el "que vigila y conserva el bien y *el mal* que hay en nosotros". ¿Cómo aborda Séneca el problema del mal en el mundo? Con vacilación y con convencimiento. Con dudas porque –siguiendo al estoicismo– niega la existencia del mal, afirmando en su justificación que los dioses protegen más al conjunto que a las criaturas concretas: "Te mostraré hasta qué punto no son males aquellas cosas que parecen serlo [...], esas cosas que tú llamas desagradables, adversas y abominables son provechosas, en primer lugar para aquellos a quienes acontecen, y después para el conjunto de los hombres, por los cuales los dioses se preocupan más que por cada hombre concreto [...], tales cosas suceden a quienes las quieren, y si no las quisieran tendrían el castigo merecido. Añadiré a estas consideraciones que estos acontecimientos regidos por el hado acontecen a los buenos en virtud de la misma ley por la que son buenos. A partir de aquí no debes compadecer al hombre bueno, porque se le podrá llamar infortunado, pero es imposible que lo sea" (*Sobre la providencia*, 3, 1).

También hemos dicho que con convencimiento, por cuanto que Séneca reconoce la bondad por excelencia de Dios, y rechaza que, por lo mismo, desee el mal y perjudicar con éste al hombre. ¿Qué significación tiene entonces el acontecimiento experimentado del mal? La solución del filósofo estoico es la de convertir el "mal" en "mal educativo". Éstas son sus palabras: "Deseo congraciarte de nuevo con los dioses, que son buenos con los buenos, ya que de ningún modo la naturaleza tolera que lo que es bueno perjudique a

las personas buenas: entre los hombres buenos y los dioses hay una amistad sellada por la virtud. ¿Digo amistad? Más bien parentesco y semejanza, porque el hombre bueno sólo difiera de dios por la duración de su vida. Es discípulo suyo, imitador y verdadera familia. El padre, estricto al exigir la práctica de las virtudes, lo educa con rigor como los padres severos. De modo que cuando veas a los hombres buenos y gratos a los dioses pasar dificultades, sudar, subir empinadas cuestas, y a los hombres malos, por el contrario, llevando una vida libertina y arrastrados por los placeres, piensa que nosotros nos complacemos con la moderación de nuestros hijos y con los excesos de los esclavos, que se forja a los nuestros en una disciplina férrea y que se fomenta la osadía de los otros. Considera lo mismo a propósito de la divinidad: no mima al hombre bueno, sino que lo pone a prueba, lo endurece y lo prepara para sí" (*Sobre la providencia*, 1, 5).

La relación del hombre con Dios es íntima y libremente aceptada: "No se me obliga a nada, no sufro nada en contra de mi voluntad, no soy esclavo de dios, sino que me muestro conforme con él, principalmente porque sé que todo discurre de acuerdo con una ley infalible y dictada para la eternidad" (*Sobre la providencia*, 5, 6). En este contexto de intimidad y libertad, Séneca rehusa en las *Cuestiones Naturales* ponerse a favor de aquellos que pretenden atentar contra los cultos religiosos, aunque indique claramente los peligros y posibles abusos que estos ritos pueden engendrar (II, 37), y, en contra de los epicúreos, se manifiesta partidario de la plegaria a los dioses por ser ésta el medio más adecuado que tiene el hombre para relacionarse con Dios: "Aun cuando muestres agradecimiento a los dioses por tus antiguos votos, formula otros nuevos: pídeles rectitud de la mente, buena salud del alma y también del cuerpo. ¿Por qué no formulas a menudo estos votos? Ruega a dios sin temor: no le vas a pedir nada que no esté a su alcance" (*Carta 10*, 4). De aquí se deduce una conclusión interesante: para Séneca, lo que en realidad importa es la "vida interior del espíritu" y no el culto externo: "Suelen darse preceptos sobre el modo de venerar a los dioses. [...] Por más que uno aprenda que debe guardar la medida justa en los sacrificios, que debe rechazar lejos la supersticiones enojosas, jamás progresará lo suficiente si no forma en su espíritu la idea conveniente de dios: que todo lo posee, que todo lo otorga, que presta su favor gratuitamente" (*Carta 95*, 47-48).

Conclusión: podríamos apuntalar la estructura general de la ontología y teología de Séneca con las siguientes afirmaciones: Dios no es el universo ni el universo es Dios; pero Dios es, y su ser como concepto y realidad ha de entenderse en términos de un supremo bien, unitario, dinámico, causal, justo, sabio, poderoso y bello. Dios es personal, por lo tanto; pero claro está, su naturaleza personal no es entendible en el sentido de un limitado y literal antropomorfismo, sino de una inteligencia óntica y creativa, todo ello en la línea del cristianismo. De ahí que Lactancio asemejase el "Dios de los cristianos" con el "Dios de Séneca", y de manera sutilísima distinguiera entre los conceptos del alma y de Dios en los demás estoicos griegos y romanos, y el concepto de Dios y del alma y su inmortalidad en los escritos de Séneca (*Divinarum Institucionum Libri VII*, 2-4). Se comprende entonces por qué Tertuliano le llamó "*Séneca saepe noster*" (*De anima*, c. 20) y por qué San Jerónimo da testimonio de él en los siguientes

términos: "Lucio Anneo Séneca, cordobés, discípulo del estoico Soción y tío del poeta Lucano, fue de vida muy sobria. No le pondría en el catálogo de los santos si no me incitara a ello las cartas leídas por muchísimos de Pablo a Séneca y de Séneca a Pablo. En ellas dice que quisiera ser para los suyos lo que es Pablo para los cristianos. Fue muerto por Nerón dos años antes que Pedro y Pablo fueran coronados por el martirio" (*De viris illustribus*, XII).

1.4. Bibliografía

1.4.1. Obras de Séneca

Diálogos. Sobre la providencia, Sobre la firmeza del sabio, Sobre la ira, Consolación a Marcia,Sobre la felicidad, Sobre el ocio, Sobre la serenidad, Sobre la brevedad de la vida, Consolación a Polibio, Consolación a Helvia. Estudio preliminar, traducción y notas de Carmen Codoñer Merino. Tecnos, Madrid, 1986.

Cuestiones Naturales. Volumen I (Lib. I-III). Volumen II (Lib. IV-VIII). Texto revisado y traducido por Carmen Codoñer Merino. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1979.

Diálogos. De la providencia, De la firmeza del sabio, De la ira (I-II-III), De la felicidad, De la vida retirada, De la serenidad del espíritu, De la brevedad de la vida. Introducciones, traducción y notas de Matías López López. Prólogo de Agustín García Calvo. Edicions de la Universitat de Lleida, 2000.

Diálogos. Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio. Apocolocintosis. Introducciones, traducciones y notas de Juan Mariné Isidro. Gredos, Madrid, 1996.

Epístolas morales a Lucilio I (Libros I-IX, Epístolas 1-80) y II (Libros X-XX y XXII [Frs.], Epístolas 81-125). Introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá. Gredos, Madrid, 1986, 1989.

Obras Completas. Discurso previo, traducción, argumentos y notas de Lorenzo Riber, 3.ª ed. Aguilar, Madrid, 1957.

1.4.2. Otras obras

Farrington, B. (1977): *Ciencia y filosofía en la antigüedad* (traducción de P. Marset y E. Ramos). Ariel, Barcelona.

Grimal, P. (1969): *Sénèque. De Breuitate uitae, édition, introduction et commentaire.* Presses Universitaires de France, París.

León Alonso, P. (1982): *Séneca el Viejo. Vida y obra.* Servicio de Publicaciones de la

Universidad de Sevilla.
Long, A. A. (1984): *La filosofía helenística. Estoicos, Epicúreos, Escépticos* (traducción de P. Jordán). Alianza Editorial, S. A. Madrid.
Veyne, P. (1995): *Séneca y el Estoicismo* (traducción de Mónica Utrilla). Fondo de Cultura Económica, México.
Zambrano, M. (1987): *El pensamiento vivo de Séneca*. Cátedra, Madrid.
— (1994): *Séneca*. Siruela, Madrid.

2

La Bética cristiana, cuna de latinidades y "filosofías" medievales

Los literatos e historiadores de todos los tiempos han cantado las excelencias y la idiosincrasia de la tierra Bética, situada en la encrucijada de mares y continentes, culturas y lenguas: el historiador galo Trogo Pompeyo (siglo I) escribe: "Ni la abrasa el sol violento como a África, ni los vientos continuos la azotan como en las Galias; por el contrario, situada entre las dos goza por una parte de una temperatura moderada, y por otra, de lluvias abundantes y oportunas; por ello es rica en toda clase de frutos, de tal modo que abastece pródigamente en toda clase de cosas no sólo a sus propios habitantes, sino también a Italia y a la ciudad de Roma. En ella hay abundancia de trigo, de vino, de miel y leche; produce mucho lino y esparto; y no sólo sobresale por sus minas de hierro, sino también por sus yeguadas de ligeros caballos". Una visión muy parecida la encontramos en los escritos del cronista musulmán Al-Himyâsi (siglo XIV): "Al-Andalus es semejante a Siria por su fertilidad y la pureza de su aire; como el Yemen, por su clima templado; como la India, por sus aromas y la finura de sus productos; como al-Ahwaz, por las importancias de sus rentas fiscales; como la China, por sus minas de piedras preciosas; como Adén, por los beneficios obtenidos en su litoral, y es un territorio excelente, fértil, que produce frutos en abundancia. Sus riquezas son permanentes. Posee numerosas ciudades e importantes capitales. Posee también vetas de oro, plata, cobre, plomo, hierro, mercurio, lapislázuli, alumbre, calamina, sulfato de hierro y tierra saponaria".

La Hispania meridional siempre ha sido entre las tierras peninsulares una de las más cultas y romanizadas. Aquí está para siempre el genuino *finis terrae* de toda Eurasia. A esta parte del mundo occidental llegaron desde antiguo todas las culturas del *mare nostrum*, bajo la tutela pacífica y creadora de Roma: río abajo localizamos las civilizaciones ibéricas, los aportes griego y púnico, pero río arriba descubrimos la civilización califal y también la cultura (y problema religioso) de la comunidad mozárabe cordobesa. De ahí la importancia del estudio del medioevo latino hispano: con él pretendemos sugerir la fuerza y la diversidad de las raíces a la par romanas y cristianas de las civilizaciones (y de las "filosofías") de la Bética. Y para hacerlo prestaremos atención no sólo a los valores y a la lengua de la Edad Media española, sino también a la

cultura paleocristiana hispánica, considerada en sus expresiones plásticas y literarias. En efecto, bajo los casi siete siglos de al-Andalus, mucho antes del medio milenario de una Andalucía ya española, y como tal devuelta a la romanidad, la cuenca del Betis vio desarrollarse a lo largo de un milenio una de las formas más brillantes y originales del ingenio latino. Asimismo, a mitad de camino entre la conquista romana de la Bética púnica a fines del siglo III a. C. y la gran crisis que ilustran los mártires de Córdoba a mediados del siglo IX de nuestra era, la civilización hispanorromana de la Bética recibió con el Cristianismo un nuevo estimulante para su creatividad. Este rebrotar se manifestó en unas creaciones literarias, cuyas innovaciones enriquecieron con sus valores religiosos, estéticos y filosóficos el patrimonio de la tradición romana. Por eso, si no apreciamos debidamente los aportes sucesivos de estas latinidades cristianas, arriesgaríamos desconocer las fuentes más profundas y vivas de la Hispania Bética, que abrevaron a su vez a otras culturas europeas. En este sentido, nuestros conceptos modernos de las "lenguas romances", de la "hispanidad" y de la filosofía medieval quedarían muy reducidos si nos olvidamos de esta continuidad latina, que nos vincula con la cultura clásica romana y con la latinidad cristiana.

Para perfilar el triple renacimiento de la latinidad en la Bética cristiana antigua y altomedieval, recorreremos un itinerario simbólico e histórico por tres ciudades andaluzas (Elíberis, Hispalis, Corduba), deteniéndonos especialmente en tres momentos críticos de sus mutaciones espirituales, a través de las obras de tres de sus mayores escritores latinos: Juvenco de Elíberis (Granada) en el siglo IV; Isidoro de Sevilla en el siglo VII; abad Sansón, Eulogio y Álvaro de Córdoba en el siglo IX. Este tríptico de autores, respectivamente paleocristiano, visigótico y mozárabes (tomando estos adjetivos en su sentido meramente cronológico), nos ofrece tres aspectos notables del aporte singular de la Bética hispanorromana a las latinidades filosóficas ulteriores.

2.1. La Bética de Juvenco de Elíberis (siglo IV)

La Bética ocupó un sitio privilegiado en el mundo borrascoso de la Antigüedad tardía. La permanencia de un ejército de ocupación y sus relaciones con las gentes del país, el alistamiento de voluntarios o mercenarios hispanos en el ejército romano, los matrimonios mixtos, las transacciones comerciales, la adopción de dioses hispanos por el Partenón romano, la concesión de la ciudadanía romana a muchos habitantes de Hispania, la construcción de una amplia red de comunicaciones, etc., favorecieron la recepción de lo romano por los pobladores de la Península Ibérica. Al mismo tiempo, la expansión del cristianismo se admite hoy día como uno de los elementos más significativos en la romanización de la Bética. Cierto. Está demostrado que el lento proceso de cristianización se inicia en los grandes núcleos de comunicaciones, es decir, en aquellos lugares en los que la presencia de soldados y comerciantes era mayor: en el año 254 estaban organizados los obispados de Astorga, Mérida y Zaragoza,

procediéndose después al ordenamiento de las provincias eclesiásticas de acuerdo con el sistema administrativo romano: las respectivas provincias y sedes se llamaron Tarraconense (Tarragona), Gallaecia (Braga), Lusitania (Mérida), Bética (Sevilla) y Cartaginense (Cartagena, y posteriormente Toledo). Las trascendencia de la cristianización de Hispania se comprende cuando advertimos que antes de celebrarse el concilio ecuménico de Nicea (325), ya se había celebrado el de Elíberis (306) con la asistencia de los obispos de Acci (Guadix), Urci (Vera-Almería), Elíberis (Granada), Mérida, Astorga, Málaga, Sevilla, Zaragoza, León, Córdoba, Tucci (Martos-Jaén), Toledo, Évora, Faro, Lorca, Baza y otros tres cuyas sedes no están identificadas con seguridad.

Por otra parte, el hecho de que la Bética esté alejada de las grandes zonas fronterizas en las que el poder de Roma se sentía directamente amenazado, detrás del Rhin y del Danubio, del Éufrates y del Sahara, influyó para que fuera menos afectada por los graves desórdenes que asolaron el Imperio Romano en el período violento de la llamada "anarquía militar", a mediados del siglo III. Así se explica el alto nivel mantenido por la cultura romana en la Bética de principios del siglo IV: durante los cuatro primeros siglos de nuestra era, la Península Ibérica estuvo integrada en el Imperio Romano, y la importancia de lo hispano en Roma se hizo notar principalmente en la política y en la cultura: emperadores de ascendencia hispana fueron MarcoUlpio Trajano (98-117), Publio Elio Adriano (117-138), Marco Aurelio (161-180), Lucio Aurelio Cómodo (180-192), Teodosio el Grande (379-395) y sus hijos Flavio Honorio (395-423) y Flavio Arcadio (395-408); en el campo de la cultura basta con indicar que es la época de los Séneca, del epigramista Marcial, del retórico Quintiliano, el geógrafo Mela, el agrónomo Columela, etc. En aquel siglo IV, los extraños y rigurosos cánones del concilio de Elíberis revelan la rica y abigarrada ósmosis cultural que entonces se produjo en la Bética entre paganos, cristianos y judíos: matrimonios mixtos, ejercicio del sacerdocio pagano del *flamen* por ciertos cristianos, y aun bendición de mieses de propietarios cristianos por los judíos serían manifestaciones de convivencia que no gustaron a los obispos hispanos de este siglo.

Lo importante para nuestro propósito es subrayar cómo esta crisis de "conciencia cristiana" ilustra los intercambios culturales que se dieron, y que permiten entender mejor por qué y cómo fue escrita en la Bética hacia el 330, bajo el imperio de Constantino, la primera epopeya latina cristiana: los *Euangeliorum libri quattuor* del "nobilissimus sacerdos" Caius Vettius Aquilinus Juvencus.

2.1.1. Obra de Juvenco

El Edicto de Milán, promulgado por el emperador Constantino en 313, concedió a los cristianos una absoluta libertad de culto, la restitución de los bienes confiscados y el favor claro de la nueva política imperial: acuñación de los símbolos cristianos en las

monedas, concesión de un privilegiado estatuto jurídico a la Iglesia católica, edificación de numerosos templos como lugares de culto cristiano, incipientes medidas restrictivas contra las prácticas religiosas paganas, etc. En este contexto político (paz y progreso del mundo romano bajo la autoridad del emperador) y religioso (reconocimiento de la religión cristiana dentro del Imperio), debemos situar la figura del presbítero Juvenco.

De Cayo Vetio Aquilino Juvenco apenas sí sabemos algo. El mismo autor nos ofrece unos brevísimos rasgos autobiográficos al final de su libro: "Esto [la posibilidad de componer la obra] me lo ha concedido la paz de Cristo, esto a mí la paz del mundo, a la que favorece el benévolo emperador de la tierra abierta, Constantino, a quien le asiste justamente el reconocimiento porque lo merece, el único que se horroriza de que la grandeza de un nombre sagrado le sea colocada como dignidad; por ello, mereciéndolo mucho por sus justas obras, logre por los siglos divinos la vida eterna a través de Cristo, señor de la luz, que reina por los siglos" (*Historia Evangélica*, vv. 806-810).

Hay además algunos datos dispersos que –como dice Castillo Bejarano (1998, 10), a quien seguimos– son suficientes para conocer la patria del poeta (Hispania), la nobleza de su linaje, su condición de sacerdote, el tema de su composición y la época en que vivió. En efecto, San Jerónimo hace una escueta referencia en su obra *De viris illustribus:* "Juvenco, hispano de muy noble linaje, presbítero, escribió cuatro libros casi traduciendo literalmente en hexámetros los cuatro Evangelios, y también en el mismo metro algo relativo al orden de los sacramentos. Floreció en tiempos del emperador Constantino" (84, PL 23, 659); también en sus *Cartas* escribe: "En el reinado de Constantino el presbítero Juvenco expuso en verso la historia de nuestro Señor y Salvador y no le dio miedo el someter la majestad del Evangelio a las leyes de la métrica" (*Epistolae ad magnum oratorem*, 70, PL 22, 667). Otros autores, como Freculfo (+ 850), obispo de Lisieux, recoge en su *Chronicon* II, 21 (PL 106, 1201), casi textualmente lo que ya había dicho San Jerónimo, mientras que en el *Chronicon* de Adón de Vienne (ca. 875), arzobispo de esta ciudad de la Galia, leemos: "Se tiene en grandísima estima a Retio, obispo de Augustoduno, y a Juvenco, presbítero hispano que compuso en hexámetros cuatro libros de tema evangélico" (PL 123, 92). En plena época del Renacimiento, encontramos el testimonio de Juan Tritemio (1462-1546) que amplía los datos de San Jerónimo, aunque sus aportaciones son tan subjetivas y generales que, en realidad, nada añade a la biografía de Juvenco: "El presbítero Juvenco, natural de Hispania, varón noble y filósofo muy docto, poeta, rétor y teólogo insigne, y venerable no menospor su elocuencia que por su conocimiento de las escrituras de la Iglesia, publicó para formación de los lectores, tanto en metro como en prosa, muchos libros excelentes, pero sólo he llegado a saber de unos pocos de ellos. He leído una obra célebre que escribió en hexámetros y pentámetros, cuatro libros sobre los cuatro Evangelios, dos libros sobre los sacramentos; los restantes libros que se dice que compuso no han llegado a mis manos. Alcanzó la fama en tiempos del gran Constantino y sus hijos, en el año del Señor 330" (*De scriptoribus ecclesiasticis*, 62). Igualmente el renacentista Pedro Crinitó (1465-1507) en su *De poetis latinis* dice: "El poeta Juvenco, de origen hispano, nació de una familia distinguida y muy ilustre, según cuenta Jerónimo.

Sobresalió especialmente siendo emperadores Constancio y Constante: en esta época fueron famosos en elocuencia entre los latinos Tiberiano Nazario y Flavio Vopisco, que compuso unos libros sobre las hazañas de los emperadores romanos. Entre otras composiciones poéticas que se dice que publicó Juvenco, escribió cuatro Evangelios en hexámetros [...]. Juvenco compuso algunos himnos, con los que demostró de modo evidente que fue completamente digno de la religión cristiana. Y no hay duda de que él estuvo entre los sacerdotes cristianos, según atestiguan los autores antiguos. El divino Jerónimo reproduce en algún lugar poemas de Juvenco y lo estima poeta erudito y elegante" (V 88).

El sacerdote Juvenco sería, pues, oriundo de aquella nobleza letrada que entonces se planteaba seriamente el problema de la conciliación entre cultura antigua y fe cristiana. Este problema lo resuelve por primera vez, y de manera atrevida y original, Juvenco con su obra que, insistimos, es la primera epopeya latina cristiana.

¿Qué estructura tiene los *Euangeliorum libri quattuor*? Digamos ante todo que se trata de un conjunto de 3.211 hexámetros distribuidos en un Prefacio de 27 versos y cuatro Libros de 770, 829, 773 y 812 versos, respectivamente. Un Epílogo personal abarca los versos 802-812 del Libro IV.

La fuente primordial de la *Historia Evagélica* de Juvenco es el Evangelio de Mateo, pero parafraseando también en ocasiones a los evangelistas Lucas y Juan. Escoge muy poco del Evangelio de Marcos. En cuanto a influencias de la literatura pagana se perciben de poetas clásicos antiguos como Ennio, Ovidio, Estacio, Lucano, Horacio, Catulo, etc., pero sobre todo de Virgilio. Efectivamente, Virgilio es el maestro de Juvenco en cuatro aspectos fundamentales: en la utilización del vocabulario, en la incorporación en sus hexámetros de *iunctarae* virginiano, en la imitación de largos tramos poéticos y en la transposición temática (Borrell, 1991, 19-91).

2.1.2. Doctrina de Juvenco

Para comprender el significado histórico de la obra de Juvenco es necesario recordar aquí cómo el emperador Constantino propició entonces una lectura cristiana de Virgilio, identificando a Cristo con el niño anunciado en la cuarta *Égloga*. El poeta recuerda en tono profético las predicciones de la Sibila de Cumas, y anuncia el nacimiento de un niño que será el portador de la Edad de Oro, y hará del Consulado de Cayo Asinio Polión (75 a. C.-4 d. C.) el alborear de una era nueva. Sin embargo, y por influencias de las edades anteriores, volverá a surgir de nuevo la guerra. Pero ésta durará poco tiempo, porque, apenas el niño llegue a mayor, se impondrá el fin de todas las desgracias humanas y la tierra toda se convertirá en un paraíso. El poeta elogia al héroe que gobernará un mundo nuevo, y pide a los dioses su protección:

> ¡Oh, musas de Sicilia!, elevemos un poco el tono de nuestros cantos. No todo el mundo ama las arboledas y los tamarindos humildes. Si cantamos las selvas, que sean al menos dignas del

cónsul. Ha llegado la edad anunciada por la Sibila de Cumas. Todo empieza de nuevo, y he aquí que nace una nueva serie de siglos.

He aquí asimismo que vuelven la Virgen y el reino de Saturno, y que baja una generación nueva de las alturas del cielo. Dígnate amparar, ¡oh, casta Lucinia!, la cuna del niño cuyo nacimiento significará el fin de la raza de hierro y hará surgir en el mundo la raza de oro. Reine ya en adelante tu hermano Apolo.

Es justamente bajo tu consulado, ¡oh, Polión!, cuando va a iniciarse esta edad gloriosa, y bajo él cuando los meses del Año Grande van a abrir su curso. Si alguna huella quedase aún de nuestro crimen, no tendrá efecto alguno, y su desaparición librará a las tierras de un terror perpetuo.

Ese niño tomará existencia divina, verá mezclados los héroes con los dioses, le contarán éstos como uno más de ellos, y gobernará el universo pacificado por las virtudes de su padre. La tierra se abrirá, sin cultivo de ninguna especie, para a ti brindarte, ¡oh, niño!, como dones primeros, las errantes hiedras, así como la bácara y la colocasia, mezclada con la sonrisa del acanto.

En cuanto a las cabras, llevarán a casa por sí mismas las ubres pletóricas de leche, y los rebaños no se intimidarán ante los feroces leones. Tu misma cuna sonreirá en tu honor con lindas flores. Perecerá la serpiente; morirán también las hierbas falaces y venenosas, y por doquiera nacerá el amomo asirio.

Al mismo tiempo, tan pronto como te halles en estado de leer el elogio al héroe y los grandes hechos de tu padre, como de saber lo que significa el valor, los campos amarillearán poco a poco de blandas espigas, penderá de las zarzas espinosas el rojo racimo, y las encinas de dura madera destilarán el rocío de la miel.

Quedarán, sin embargo, huellas de la antigua maldad en el fondo de los corazones, y llevarán a los hombres a tentar a Tetis con los navíos, a rodear las ciudades de murallas y a abrir surcos profundos en la tierra. Habrá entonces un nuevo Tifis y un segundo Argo, para transportar nueva legión de héroes.

Y habrá asimismo una segunda guerra, enviándose nuevamente contra Troya al gran Aquiles. Cuando luego la edad se haya afirmado entorno suyo, haciéndote un hombre, por sí mismo renunciará el navegante al mar, y no hará más cambios de mercaderías el náutico pino: todo se producirá en todas las comarcas.

Ya no soportará la tierra los rastros, ni la viña la podadera; el labrador, a su vez, desuncirá los bueyes; la lana dejará de mentirnos con la falsedad de sus variados colores; pero, en compensación, el mismo carnero dará a sus vellones, en los prados, la delicadeza del rojo múrice o el color gualda de azafrán; y el sándice vestirá espontáneamente a los corderos mientras ramoneen.

"Apresuraos a hilar tales siglos", dijeron a sus husos las Parcas, de acuerdo con la voluntad inmutable de los hados. Acércate, pues, a los grandes honores, ya que el momento ha llegado, ¡oh, querido retoño de dioses!, ¡oh, gran descendiente de Júpiter! Observa estremecido el mundo con la propia masa de la bóveda celeste; mira las tierras, la extensión de los mares y la profundidad de los cielos. Contémplalo bien: todo rebosa alegría por el honor del siglo que llega.

¡Ojalá pudiera ver prolongarse mis últimos días! ¡Ojalá tuviese espíritu bastante para celebrar tus magnos hechos! Nada me vencería en los cantos, ni el mismo Orfeo de Tracia ni el propio Lino, por más que tengan uno y otro, por madre Orfeo a Calíope, y por padre Lina al hermoso Apolo.

El mismo Pan tendría a orgullo contender conmigo, a presencia de Arcadio como juez; y el propio Arcadio declararía luego a Pan vencido.

Empieza, niño, a conocer a tu madre en su sonrisa, que ya ella sufrió los largos fastidios de diez meses. Los que no tuvieron la sonrisa de sus padres es que un dios los juzgó indignos de su mesa y una diosa de su lecho.

Cristo es el héroe nuevo que se propone celebrar Juvenco en el verso hexámetro

típico de la epopeya antigua, desde Homero hasta Virgilio. Así lo proclama el verso más famoso de su Prefacio: "Pues mi poema será la gesta vivificante de Cristo". En los años de 320, que siguen a la última persecución oficial del Cristianismo en el Imperio, y después del reconocimiento de la licitud del culto cristiano por el Edicto de Milán, el proyecto de Juvenco significa una auténtica revolución cultural.

Hasta este momento la poesía latina tradicional había sido mirada con desconfianza por los cristianos, fundamentalmente porque era el medio más eficaz para transmitir las creencias paganas y las leyendas mitológicas. Los *Euangeliorum libri quattuor* representan una aportación crucial de la vuelta constantiniana al desarrollo de la cultura latina europea. El rétor cristiano Lactancio (nacido hacia el 250) echó los cimientos de una teoría sobre el "buen uso" de la cultura pagana tradicional al servicio de la difusión de la doctrina cristiana. En el Libro V de sus *Instituciones divinas* exhorta a los escritores cristianos para que aprovechen los recursos de la prosa y de la poesía latina tradicional, con el fin de facilitar a los "ilustrados" paganos la comunicación de la "buena nueva" del Evangelio. De este modo, desaparecerán sus prejuicios pues, en realidad, si han existido hasta ahora fue porque el contacto que tuvieron con la religión cristiana se hizo a través de una Biblia latina de lengua y estilo para ellos muy desconcertantes e incluso estéticamente rechazables. El pensamiento pagano propició la separación entre la filosofía y la religión. Por eso Lactancio piensa continuamente en los grandes literatos paganos del pasado –especialmente en Cicerón–, cuya cultura imita, aunque con diferencias finales: mientras que los paganos desembocan en la sabiduría de los filósofos, Lactancio fluye hacia la sabiduría cristiana. La gran novedad del Cristianismo es que une la religión y la cultura para presentar un mensaje coherente y ético, aunque muy simple: "El mundo ha sido hecho para que nazcamos; nacemos para reconocer al autor del mundo y de nosotros mismos, Dios; le reconocemos para rendirle culto; le rendimos culto para recibir la inmortalidad en premio a nuestros esfuerzos, porque el culto de Dios está hecho de grandes esfuerzos; por eso recibimos la inmortalidad en recompensa, a fin de que, hechos semejantes a los ángeles, sirvamos eternamente al Padre soberano nuestro Señor y constituyamos el reino eterno de Dios" (Libro VII, 6).

Contemporáneo de Lactancio, Juvenco no hace más que aplicar a los recursos de la poesía tradicional los consejos del rétor: envolver las narraciones evangélicas en los ropajes lúcidos de la poesía épica latina, creando así un nuevo género literario que conocerá un brillante futuro: la epopeya bíblica en lengua latina. El Prefacio expresa claramente la metamorfosis que impone a la clásica literatura romana. Las gestas de los antiguos héroes ensartaban mentiras sobre las hazañas de hombres mortales, mientras que la gesta de Cristo es una dádiva de Dios a los pueblos, exenta de cualquier engaño. En consecuencia, el poeta ya no recibirá la inspiración de las Musas,bebiendo el agua de la fuente Castalia, sino de invocar al Espíritu santificador, para que riegue su mente con el agua del dulce río Jordán (el mismo río en que Cristo fue bautizado): "Nada inmortal se encuentra en la estructura del universo: ni el orbe, ni los reinos de los hombres, ni la áurea Roma, ni el mar, ni la tierra, ni los astros resplandecientes del cielo. Pues el Padre de todas las cosas ha fijado el tiempo irrevocable en el que el último fuego abrasador

asolará al mundo en su totalidad. Pero sin embargo sus acciones sublimes y la gloria de su valor acompañan a lo largo de los tiempos a innumerables hombres cuya fama y alabanzas aumentan los poetas. A unos los celebran los elevados cantos que fluyen de la fuente de Esmirna, a otros la dulzura del Mincíades Marón. Y no discurre menor la gloria de los poetas mismos, que permanecerá semejante a la eterna, mientras que los siglos se sucedan volando y el movimiento rotatorio del mundo, según las leyes establecidas, haga girar al cielo estrellado alrededor de tierras y mares. Pero sin fama tan duradera alcanzaron poemas que entrelazan falsedades con las hazañas de los héroes antiguos, la decidida confianza en una alabanza eterna para la posteridad me proporcionará gloria inmortal y recompensará mi mérito. Pues mi canto será las hazañas de la vida de Cristo, regalo divino para los pueblos, sin atisbo de engaño. Y no tengo miedo de que el incendio del mundo arrastre consigo esta obra; pues ella tal vez me sustraerá al fuego entonces, cuando de una nube que vomite llamas descienda relumbrante el juez, la gloria del Padre que se sienta en el alto trono, Cristo. Así pues, ¡venga!, que el Espíritu Santificador me asista como inspirador del canto y rocíe el alma del poeta con la corriente pura del dulce Jordán para que podamos decir cosas dignas de Cristo" (*Historia Evangélica Praef.*, vv. 1-25).

Juvenco es el primer poeta cristiano que crea un lenguaje épico para dar a conocer los hechos y la doctrina del Cristianismo. Sin duda alguna, pretendió proporcionar una alternativa cristiana a la poesía pagana: la temática de su obra la toma de los Evangelios, y la idea básica que subyace a los versos de su Poema es la exaltación del mensaje cristiano de "inmortalidad" en contraste con el carácter efímero de la vida terrena cantada por las epopeyas paganas. Esta antítesis de imágenes, que contraponen dos conceptos contradictorios de la inspiración, es como un manifiesto de la conversión del Cristianismo a la cultura antigua, simétrica y contemporánea de la conversión del Imperio al Cristianismo. Cumplida su misión, Juvenco puede vanagloriarse, en los versos finales de su poema, de la hazaña realizada: "Mi espíritu ha abrazado estas fuerzas de fe y sagrada veneración y tanto me ilumina la gracia de Cristo que la gloria de la ley divina acoge de buen grado en mis versos los terrenales ornamentos de la lengua" (*Historia Evangélica*, vv. 802-805). Presenta así en versos épicos la reconciliación de la fe cristiana (centrada ésta en la figura de Jesús de Nazaret) con una de las formas más sublimes de la cultura grecorromana (centrada en Eneas, el héroe de Virgilio).

Esta conversión del Cristianismo a la cultura grecorromana antigua se cumple incluso en los aspectos más religiosos de la epopeya. En efecto, la alianza entre el mensaje cristiano y la forma épica de transmitirlo supone una mediación, que resulta ciertamente eficaz, entre la Palabra bíblica y los "ilustrados" sumergidos en la poesía de Virgilio. De hecho, y aunque parezca un absurdo, la conciliación entre la gesta de Cristo (contada en los Evangelios) y la gesta de Eneas (relatada por Virgilio) no resulta tan difícil. Veamos cuál es esta conciliación: a mitad de camino entre el cielo y la tierra, el héroe ensimismado de Virgilio, ya en marcha hacia lo divino, podría encontrar al Dios hecho Hombre en la persona de Cristo. Ambos mediadores (Cristo y Eneas) venían a cumplir una misión divina; ambos venían a salvar a un pueblo amenazado de perdición, a

un pueblo que tenía que renovarse y responder a una vocación divina; ambos habían atravesado pruebas mortales, habían descendido vivos al infierno, habían fundado en una tierra prometida una raza nueva.

La verdad es que la lectura alegórica de la epopeya clásica de Virgilio, propugnada desde hacía siglos por los filósofos de la antigüedad, facilitaba la percepción de tales correspondencias, preparando así, de esta manera y desde lo más íntimo de la cultura antigua, a los futuros lectores paganos de Juvenco. Por otra parte, el profundo sentido religioso de la poesía de Virgilio le confería de antemano el carácter de lo que algunos Santos Padres, por ejemplo Eusebio, pudo llamar una "preparación evangélica".

Así es como Juvenco propone lecturas interrelacionadas entre *Eneida* y *Euangeliorum libri quattuor:* se leerá al Cristo de Juvenco a través del heroísmo virgiliano, y se divisará en Eneas a una figura que encuentra su realización espiritual en Cristo. Nace de esta manera el Virgilio profeta que tanto fascinará a los autores medievales.

La importancia de la innovación a la vez poética y religiosa de Juvenco se ha de medir por el éxito asombroso que su obra tuvo durante todo el milenio siguiente. Se le lee, asimila, cita, reemplea abundantemente (aun fuera del género épico), ya en la segunda mitad del siglo IV: así hacen Paolino de Nola y Prudencio de Calagurris en Hispania; también el papa Dámaso en su poesía epigráfica romana. Igual harán en la Galia los poetas épicos Avito de Viena y Sedulio en el siglo V; el africano Corippo y el diácono romano Arator en el siglo VI; Isidoro de Sevilla en el VII, cuando en su *Versus in bibliotheca* alaba a Juvenco entre los cuatro poetas que van a estar presentes en casi todas las escuelas medievales: "Si Virgilio, si Horacio, si Ovidio y Persio te causan recelo, si Lucano y Estacio te producen hastío, se abre ante ti con su voz eximia el dulce Prudencio bien conocido por sus variados poemas; léete hasta el final el erudito poema del elocuente Avito; también tienes a mano a Juvenco y a Sedulio: los dos en sus lenguas iguales, florecientes en sus versos los dos, te dan a beber las abundantes aguas que fluyen de los Evangelios. Deja, por tanto, de ser esclavo de poetas paganos: pues si dispones de tan grandes bienes, ¿por qué para ti Calírroe?" El anglosajón Alcuino de York, el gran artífice del "renacimiento carolingio" en el siglo IX, recordará con añoranza cómo "Juvenco y su compatriota Prudencio" ocupaban un sitio de honor en la lejana biblioteca de su juventud insular; por último, Petrarca le cita en su *Ecloga X:* "Voy a decir cosas admirables y más allá de lo creíble, pero vi aquí al hispano Juvenco cantando en nuestra lengua los versos del hombre y del águila al mismo tiempo, del buey y del león".

Así, pues, valores y formas de la poesía de Juvenco han plasmado la sensibilidad poética, religiosa y pensante de los hombres letrados de la Edad Media. Con su obra, la Bética cristiana ha legado a la Europa occidental medieval un *Evangelio según Juvenco*, y un nuevo enfoque de la poesía épica virgiliana con todo lo que esto supone de influencia en el medievo.

2.2. La Bética e Isidoro de Sevilla (siglo VII)

A los tres siglos de la generación de Juvenco, el horizonte político de España ha cambiado mucho; pero no tanto su cultura, principalmente en la Bética. En efecto, aunque la conquista de la Hispania romana por los visigodos está datada en el año 468, el asentamiento definitivo fue posterior. En realidad, la "invasión" no constituyó una catástrofe en el mundo hispanorromano, pues siendo pueblos migratorios no se dedicaron por lo general a arrasar los territorios que invadían, limitándose preferentemente a buscar tierras que cultivar. De ahí que la convivencia de los visigodos con los antiguos pobladores fuese en líneas generales pacífica, dando origen a una época de esplendor en todos los órdenes, sólo alterada por su sistema de "monarquía electiva" que fomentaba las ambiciones de los nobles, el asesinato de los reyes y la intervención de ejércitos extranjeros que, con el tiempo, se transformaban de "aliados" en "conquistadores" del reino hispanovisigodo, como ocurrió con la ayuda prestada a Atanagildo (551-567) contra el rey Agila (549-554) por un grupo expedicionario bizantino, o con la colaboración de los musulmanes en tiempos de Aquila (710-714) –descendiente de Wamba– y Rodrigo (710-711) –descendiente de Chindasvinto.

Ya hemos dicho que el prestigio de la Bética era importante antes de que los visigodos se instalaran en ella. Y cuando en 573 el rey Leovigildo acordó la regionalización del poder, confiando a su hijo Hermenegildo el gobierno de la Bética y posiblemente la parte sur de la Lusitania, la sede episcopal de Híspalis adquiere una extraordinaria resonancia dentro y fuera de Hispania por ser Leandro, su obispo, instigador en Sevilla, y defensor después en Bizancio de la rebelión de Hermenegildo contra su padre. Efectivamente, instalado Hermenegildo en Sevilla, se convierte al catolicismo, rompe con su padre Leovigildo, se proclama rey independiente ("*Ermenegildi regi a deo vita*") y, muy influenciado por su mujer, la princesa franca Ingundis, y por su consejero, el obispo Leandro de Sevilla, se dedica a la defensa del catolicismo frente a los arrianos. En 584, Leovigildo conquista Sevilla y Córdoba, y en esta ciudad hace prisionero a su hijo. Sorprende la reacción de Leovigildo: retira al "tirano" (es decir, al usurpador del poder real) la dignidad regia, le destierra a Valencia y no le infringe ningún otro castigo. En 585 Hermenegildo es asesinado por Sisberto en Tarragona, convirtiéndose así en mártir de la fe: "Fratrem martyrem sequens ab Arriane haereseos prauitate conuersus est" (Recaredo) (Gregorio Magno: *Diálogos*, III, 31).

Si los reyes godos han sustituido a los emperadores de Roma, la latinidad sigue viva en un reino donde las monedas de Leovigildo imitan con envidia a las efigies imperiales. La doble unidad, política y religiosa, de la Hispania de Teodosio, el ya "muy católico" emperador cristiano, acaba de reconstituirse con la unificación política llevada a cabo por Leovigildo en 585 (tras haber desvastado Galecia, hacer prisionero al rey suevo Andecán y adueñarse del reino): "Hispania paene tota potitus, nam antea gens Gothorum angustis finibus artabatur" (Isidoro, *De origine Gothorum*, 49), y con la conversión de su hijo Recaredo y de todo el pueblo godo a la ortodoxia cristiana: en 587 muere Leovigildo, y a lo largo de los años siguientes el rey Recaredo realiza gestiones para fijar las condiciones

y establecer los criterios que faciliten la conversión oficial al catolicismo del pueblo godo. La intervención conjunta de los obispos Leandro de Sevilla y Eutropio de Valencia posibilitará que, en mayo de 589, Recaredo y su mujer, nobles visigodos y obispos arrianos abjuren de esta fe y se conviertan a la católica en el concilio III de Toledo. Se trató de un acto político con importantes repercusiones religiosas, pues supuso la culminación histórica de la Iglesia hispana. He aquí el texto íntegro de tan importante hecho, según lo refiere Juan de Bíclaro, obispo de Gerona:

> Dicho rey Recaredo, según ya he dicho, estaba en medio del santo concilio, repitiendo en nuestro tiempo el gesto del príncipe Constantino el Grande, que ilustró con su presencia el santo sínodo de Nicea, y el del cristianísimo emperador Marciano, por cuyas presiones fueron suscritos los decretos del sínodo de Calcedonia. Pues, si es verdad que en Nicea se originó como tal la herejía arriana y mereció ser condenada, sin cortarle las raíces, y en Calcedonia fueron proclamados herejes Nestorio y Eutiques junto con Dióscoro, su patrono, y sus secuaces, ahora, en este santo sínodo de Toledo, la errónea doctrina de Arrio, después de haber producido matanzas en masa de defensores de la fe católica y daños terribles a gentes que nada tenían que ver, tan de raíz ha sido cortada por empeño del mencionado príncipe el rey Recaredo, que ya no va a mostrar más síntomas de vida, otorgada en todas partes a las iglesias la paz católica. Pues bien, esta herejía, que no debe ser siquiera nombrada –según lo escrito: De la propia casa del Señor saldrá la tentación–, comenzó a tomar fuerza desde la iglesia de Alejandría, en que la descubrió su santo obispo Alejandro por la acción del presbítero Arrio, que en el concilio de Nicea por resolución de 218 obispos, el año 20 del imperio de Constantino I recibió del concilio la condena junto con la prueba de sus errores. Después de esto no sólo emporcó el Oriente y el Occidente, sino que atrapó en las redes de su errónea doctrina las regiones del Sur y del Septentrión, y hasta las mismas islas. Así, pues, desde el año vigésimo de Constantino, momento en que arrancó la herejía arriana, hasta el octavo de Mauricio, emperador de Bizancio, cuarto del rey Recaredo, van 280 años, en los que la Iglesia católica ha padecido la pestilencia de esta impiedad; pero con la ayuda del Señor ha vencido, porque está asentada sobre piedra (Chronicon, a. 590, 1).

En 598 Recaredo pide al papa Gregorio Magno que intervenga ante el emperador Mauricio para que éste abandone la zona de Hispania ocupada por el ejército de Bizancio (concretamente, el litoral Mediterráneo y Atlántico desde Alicante y Baleares hasta el Algarbe). Se conserva la respuesta del papa dada en 599: del estudio del protocolo correspondiente se deduce que las cláusulas del mismo son desfavorables a las pretensiones de Recaredo. Esta dominación bizantina durará hasta el reinado de Suintila (621-631). No obstante, a pesar de este fracaso diplomático, Recaredo bien puede aparecer como el nuevo Constantino de la "España goda": nace una nueva latinidad cristiana, a la vez política y lingüística, eclesial y cultural. Isidoro de Sevilla, en su *Alabanza de Hispania*, celebra las "bodas nuevas" de Hispania con los Godos, sucesores de la Roma antigua que había "raptado y amado a Hispania", un país rico y culto, codiciado por todos, que acoge a un pueblo poderoso que asume su nueva responsabilidad espiritual, política y cultural. Estos godos, ennoblecidos por las claras conexiones bíblicas en la etimología de su nombre: "He aquí que el pueblo de los godos es antiquísimo; su origen lo conjeturan algunos en Magog, hijo de Jafet, a partir del parecido de la última sílaba, y sobre todo sacándolo como consecuencia de lo que dice el profeta Ezequiel. Antes los estudiosos prefirieron llamarlos normalmente Getas que Gog

y Magog. La interpretación de su nombre en nuestra lengua es «techo», que significa fortaleza; y con toda razón, pues en todo el orbe no hubo ningún pueblo que tanto hostigara al Imperio romano. De éstos, en efecto, Alejandro se pronunció en el sentido de que era mejor evitarlos; Pirro les tuvo miedo, y Cesar sentía horror. Por muchos siglos, efectivamente, en el pasado, los mandaron caudillos, que después se convirtieron en reyes, cuya cronología es menester exponer ordenada y sucesivamente y reconstruir, con datos sacados de la historia, bajo qué títulos y con qué acciones los gobernaron", y que ahora gozan de una "felicidad segura en el poder supremo". "*Imperii felicitas*": dos palabras genuinamente romanas. Su empleo en este texto atestigua que los súbditos romanos del reino de Toledo consideran a sus reyes como los legítimos sucesores de los emperadores de Roma en Hispania. Bajo este enfoque se nos presenta lo que podemos llamar la nueva cultura visigótica.

En la creación de esta inédita latinidad, la Bética cristiana va a desempeñar un papel destacado durante la época de los obispos de Sevilla, los hermanos Leandro e Isidoro, que ocupan la sede Hispalense desde los años 570 hasta el 636. Estos años corresponden a la fase contrastada de una decisiva mutación; presencian una reconstrucción de la península (agotada por siglo y medio de invasiones, guerras, destrucciones de toda clase), desde los edificios hasta las estructuras antiguas de la sociedad civil y religiosa, y ante todo de la cultura.

En este proceso de reconstrucción, el germanismo de los Godos (ya, sin embargo, latinoparlantes) permanece todavía reacio a la instauración de un Estado centralizado y de una monarquía fuerte de tipo imperial. Pero la superioridad demográfica y cultural de los hispanorromanos terminará por imponerse. Su mejor expresión es la labor reformadora de San Isidoro (en el sentido de la *reformatio* carolingia, que tan profunda inspiración sacará de las obras isidorianas): *reformatio* de la Iglesia, del Estado, de una cultura puesta al servicio de las nuevas estructuras políticas y religiosas. En efecto, como obispo de Sevilla, Isidoro colabora activamente en política con los reyes Gundemaro, Sisebuto, Suintila y Sisenando, al mismo tiempo que muestra una preocupación inmediata por la ilustración y justificación teológica del dogma y de la organización de la vida espiritual, principalmente monástica. En este contexto se enmarcan las resoluciones canónicas del concilio II Hispalense (619) y del concilio IV de Toledo (633), ambos presididos por él.

2.2.1. Sevilla, núcleo de culturas

Desde aquí se puede plantear el problema previo en términos geográficos: ¿por qué va a ser Sevilla, y con ella la Bética, el centro difusor de la nueva cultura, mientras que la centralización visigoda impulsada por Atanagildo escoge lógicamente Toledo como capital única y "*Urbs regia hispana*"? Sólo quisiéramos ahora enfocar la cuestión desde la historia de la latinidad cultural bética, omitiendo otras referencias también legítimas. Del

siglo VI debemos tener en cuenta lo que se llamó –respecto a Isidoro– los "prerrenacimientos periféricos": es decir, aquellos que se manifestaron con las obras literarias de unos obispos letrados, tanto al Norte, en Urgel y Braga, como al Sur, en Mérida, Beja y Málaga. Y con más precisión, en las ciudades episcopales de Levante y Andalucía, representados tales *prerrenacimientos* por escritores como Eutropio de Valencia, Liciniano de Cartagena y Severo de Málaga. Ahora bien, la familia de Leandro e Isidoro era oriunda de la región de Cartagena y vivió la triste suerte de las personas desplazadas (¿motivos políticos?, ¿razones religiosas?), tan patéticamente evocada por Leandro en su tratado *De uirginitate* dedicado a su hermana Florentina. Por otra parte, este desplazamiento coincide con el período borrascoso de los primeros decenios de la "conquista" bizantina que desde 554 se apoya precisamente en Cartagena, promovida a capital de la nueva provincia de Bizancio. Esta presencia de la única frontera extranjera en la Bética hispanogoda, amenazada por las ambiciones conquistadoras de Justiniano I (527-565), habrá sido sin duda un motivo de incitación para el inicio y desarrollo del "renacimiento isidoriano". Desde luego, no creemos que éste se explique tan sólo por la riqueza excepcional de la biblioteca de que dispuso Isidoro: riqueza resultante de ocho siglos de profunda latinización que habían hecho de la Bética, con el África proconsular y la Galia Narbonense, una de las tres regiones más romanizadas de Occidente. Hay algo más: recurriendo al famoso concepto de Arnold J. Toynbee ("el reto al que han correspondido todas las grandes civilizaciones: la agresividad de unas civilizaciones más fuertes y dominantes provoca la respuesta dialéctica de las civilizaciones autóctonas"), nos atreveríamos a decir que la presencia belicosa de los soldados del *basileus* bizantino definió, con precisión absoluta, el reto al que respondió en el plano cultural la extraordinaria actuación de Isidoro. En este tiempo (desde 554 hasta 624), la frontera entre cultura helénica y cultura romana, entre Oriente y Occidente, pasó en Hispania por las sierras que separaban de la cuenca del Betis la franja costera en poder de los bizantinos. Redactada en un latín oficial (el mismo año 589 en que se reúne en Toledo el concilio de la "conversión"), la inscripción del patricio bizantino Comenciolo en Cartagena no desvirtúa tal hipótesis, sino más bien la confirma: la inscripción dice que este patricio había sido "enviado por Mauricio Augusto *contra hostes barbaros*". A esta afirmación, digna de otros tiempos y circunstancias, se opone como elocuente respuesta toda la obra de San Isidoro, en particular el tratado *De origine Gothorum* y el *De laude Spaniae* que lo encabeza, con su tesis final que acabamos de evocar.

2.2.2. La producción literaria de Isidoro de Sevilla

La información más fiable que tenemos sobre los escritos de Isidoro nos la da Braulio, obispo de Zaragoza, amigo y corresponsal del obispo de Sevilla. En su *Renotatio Isidori*, detalla "las obras que llegaron a su conocimiento", dándonos incluso un breve resumen de cada una de ellas:

Publicó dos libros de Diferencias, en los que, con sutiles distingos, separó, de acuerdo con su verdadero sentido, los términos que se emplean usualmente sin la debida matización. Un libro de Proemios, en el que definió con breves descripciones el contenido de cada libro de la Sagrada Escritura. Un libro de la Vida y Muerte de los Padres, en que registró con brevedad esquemática sus hechos, su dignidad y su muerte y sepultura. Dedicados a su hermano el obispo Fulgencio, dos libros de Oficios, en los que explica el origen de los oficios eclesiásticos y las funciones y razón de cada uno en la Iglesia de Dios, dicho a su estilo, aunque basándose en la autoridad de los tratados anteriores. Dos libros de Sinónimos, en los que incita al consuelo del alma y a la esperanza del perdón, haciendo intervenir la razón como exhortadora. Un libro Sobre el universo, dedicado al rey Sisebuto, en que aclara no pocos puntos oscuros del mundo natural a partir de las explicaciones tanto de doctores de la Iglesia como de escritores paganos. Un Libro de los números, en que tocó en buena parte los conocimientos aritméticos en atención a los problemas de los números mencionados en las Escrituras que admite la Iglesia. Un libro sobre los Nombres personales del Antiguo Testamento y los Evangelios, en que muestra el significado místico de dichas personas. Un libro Sobre los herejes, en que, siguiendo el ejemplo de otros tratadistas, reunió noticias dispersas con toda la concisión de que fue capaz. Tres libros de Sentencias, que adornó con bellos pensamientos sacados de los Morales del papa San Gregorio. Una Crónica en un libro, desde el comienzo del mundo hasta su tiempo, dispuesto con concisión inimaginable. Dos libros Contra los judíos, escritos a ruegos de su hermana Florentina, virgen profesa, en que prueba firmemente, con testimonios del Antiguo Testamento, todo lo que cree la fe católica. Un libro de Varones ilustres, para el que hemos elaborado este apéndice. Un libro de Regla para monjes, que atemperó con mucho tino a las costumbres de su región natal y a las posibilidades de los espíritus poco fuertes. Un libro sobre el Origen de los godos, el reino de los suevos y la historia de los vándalos. Dos libros de Cuestiones, en los que el lector puede descubrir mucho material extraído de antiguos escritores. Un códice de Etimologías, de enorme extensión, que él dividió, para mayor claridad, por títulos, no por libros; como lo hizo accediendo a mis ruegos, aunque lo dejó sin terminar, yo lo dividí en veinte libros. Esta obra, que abarca todo el conocimiento, absolutamente hablando, todo aquel que la estudie a fondo y la medite largamente, se hará sin duda dueño del saber en todos los temas divinos y humanos. Brinda una selección más que abundante de las diversas artes, al reunir en apretada síntesis todo cuanto en la práctica debe saberse. Hay todavía muchos otros escritos suyos de menor importancia y piezas que dan mucho lustre a la Iglesia de Dios.

Este catálogo –aunque más abreviado– es ratificado por Ildefonso de Toledo en su *De viris illustribus*.

Escritas día a día durante casi medio siglo, para responder a urgencias y peticiones diversas, las obras de Isidoro de Sevilla dejan entrever las grandes líneas de la reconstrucción cultural de la nueva Hispania: después de asumir un profundo sentido del valor y virtualidades de la lengua, y tras ampliar las bases sobre las que ha de asentar su acción pastoral, Isidoro se convence de que los datos científicos, históricos, morales y filosóficos que se contienen en los libros paganos ofrecen grandes posibilidades de aplicación, fuera ya de todo contexto pernicioso. Y como ejemplo, prestemos atención únicamente a las obras que se proponen restaurar la latinidad, entendida por Isidoro en su genuino sentido ciceroniano: un vocabulario transparente y natural, en que prime el uso actual de la lengua para la comprensión de la verdad. Es el tríptico que forman *Diferencias, Sinónimos* y *Etimologías:* estamos en el almenado de la latinidad, ante unos libros que tendrán una larga proyección manuscrita en la Edad Mediahispana y europea. Simbolizan una lucha paciente contra las deformaciones de un latín hablado.

Este combate por la latinidad se subordina a un proyecto pastoral e "ilustrado" de dimensión peninsular dirigido a clérigos, monjes, legos. Su meta es la unificación cultural que ha de cimentarse tanto en la iglesia como en el reino: una doble finalidad ya evocada por San Leandro en 589, al final de su homilía de conclusión del concilio III de Toledo: "La casa que luchaba dividida por la mutua destrucción, se reúne ahora sobre una piedra angular, que es solo Cristo [...]; resta solamente que de manera unánime todos los que hemos construido un único reino nos presentemos ante el Señor con nuestras oraciones por la estabilidad del reino de la tierra tanto como por la felicidad en el reino del cielo".

Etimologías es la magna obra de Isidoro de Sevilla. Pero ¿cuál es su verdadero título? *¿Origines? ¿Etymologiae?* Aunque algún crítico ha propuesto el de *Etymologiarum sive Originum libri XX*, debemos reconocer que todos los manuscritos antiguos y los catálogos de las bibliotecas medievales sólo recogen el nombre de *Etimologías*. La obra, de "enorme extensión", fue dividida en veinte libros por Braulio de Zaragoza, y su distribución actual tiene la siguiente correspondencia entre libros y contenidos: Libro I: Gramática y sus partes; Libro II: Retórica y Dialéctica; Libro III: Aritmética, Geometría, Astronomía, Música; Libro IV: Medicina; Libro V: Derecho e Historia universal desde la creación hasta el año 627 de la Era Cristiana; Libro VI: Sagradas Escrituras, Bibliotecas y libros, y Oficios de la Iglesia; Libro VII: Dios, Ángeles, Santos Padres y miembros de la Iglesia; Libro VIII: Iglesia, sinagoga, herejes, filósofos y poetas, y otras religiones; Libro IX: Lenguas, pueblos, estados y familias; Libro X: Origen de algunos nombres; Libro XI: El hombre; Libro XII: Los animales; Libro XIII: Cosmografía: elementos naturales, mares, ríos y diluvios; Libro XIV: Geografía; Libro XV: Ciudades, monumentos rústicos y urbanos, sistemas de medida y vías de comunicación; Libro XVI: Petrografía y Mineralogía; Libro XVII: Agricultura y Horticultura; Libro XVIII: Ejército, guerra, espectáculos y juegos; Libro XIX: Marina, pesca, oficios y vestidos; Libro XX: Alimentación, artes domésticas e instrumentos agrícolas.

¿A quién se destina las *Etimologías?* No hay unanimidad entre los críticos. Se ha conservado un escrito de Isidoro dirigido al rey Sisebuto que fue interpretado como carta dedicatoria de la obra: "*Isidoro, a su señor e hijo Sisebuto:* Como te he prometido, te envío ahora la obra acerca *Del origen* de ciertas cosas, recopilada con el recuerdo de antiguas lecturas. Por eso, en algunos pasajes, aparece anotada de acuerdo con lo que habían escrito nuestros antepasados". Pero también conocemos la correspondencia mantenida entre Isidoro y Braulio de Zaragoza con insistentes referencias a esta obra, lo que nos hace pensar en el gran obispo de Zaragoza como destinatario final de la misma: "*Isidoro, a mi señor y siervo de Dios, el obispo Braulio:* Tus cartas me sorprendieron en la ciudad de Toledo, a donde había ido por motivo del concilio [...]. Te envié, de camino, un códice de las *Etimologías*, junto con otros códices. Aunque no pude corregirlo a causa de mi salud precaria, había pensado confiarte a ti la tarea de la corrección, de haber podido acudir al lugar fijado para el concilio [...]. Ruega por mí,felicísimo señor y hermano".

¿Fecha de su composición? La dedicatoria a Sisebuto nos aclara que las

Etimologías fueron escritas antes de 621, pues en este año se data la muerte del rey. Pero ¿era la redacción definitiva? Sin duda la copia enviada a Sisebuto tuvo que ser lo suficientemente completa para satisfacer la dignidad real del destinatario, pero posiblemente quedasen algunos capítulos incompletos o temas no totalmente desarrollados que alcanzarían su culminación en la composición remitida a Braulio después de 621.

Es cierto que las *Etimologías* tienen fuertes connotaciones cristianas. Por eso las citas de las Sagradas Escrituras son muy abundantes. Pero en general, las fuentes que utiliza San Isidoro, aquellas de las que toma la información que va a utilizar, y que de alguna manera le condiciona a la hora de hacer su interpretación personal, son también plurales: entre los autores cristianos cita preferentemente a Jerónimo, Agustín y Lactancio, y en menor medida a Tertuliano, Casiodoro, Ambrosio y Gregorio Magno; de los autores paganos, los más citados con gran diferencia son Virgilio, Cicerón y Lucano, y menos Plauto, Terencio, Ennio, Lucrecio, Salustio, Horacio, Ovidio y Marcial. ¿Conclusión? Las fuentes que maneja Isidoro de Sevilla son ciertamente muy variadas, aunque no todas las utiliza con el mismo valor, ni a todas las somete al mismo profundo análisis y reelaboración personal.

Las *Etimologías* tienen –qué duda cabe– deficiencias, pero aun así constituyen la mejor compilación del saber de su tiempo. Se presentan como una amplísima enciclopedia de todos los saberes antiguos, y estaban destinadas, por una parte, a proporcionar una sabiduría científica a partir de los conocimientos lingüísticos de la cultura clásica romana y, por otra, a facilitar un conjunto de noticias que ayudasen a comprender mejor los textos paganos antiguos: "La etimología –escribe Isidoro– estudia el origen de los vocablos, ya que mediante su interpretación se llega a conocer el sentido de las palabras y los nombres. [...] Su conocimiento implica a menudo una utilización necesaria en la interpretación léxica. Pues, si se sabe cuál es el origen de una palabra, más rápidamente se comprenderá su sentido. El examen de cualquier objeto es mucho más sencillo cuando su etimología nos es conocida" (*Etimologías*, I, 29). En realidad, es –dice Díaz y Díaz (1982, 163), profesor de quien somos muy deudores– "un compendio de conocimientos clasificados según temas generales, con interpretación de las designaciones que reciben los seres y las instituciones, mediante mecanismos etimológicos, esto es, buscando en la forma y en la historia de las palabras una doble llave: la de la denominación en sí misma y, a través de ella, la del objeto o ser que la recibe. Constituye así una especie de explicación por procedimientos lingüísticos de cuanto existe, y sirve a la vez como modo de conocer y comprender mejor el universo, y como recurso profundo para una más correcta y completa inteligencia de los textos antiguos en que estos vocablos aparecen utilizados o aludidos". Con razón, Braulio escribía en su *Renotatio* que esta obra no sólo se acomoda totalmente a los métodos de la más profunda filosofía, sino que aquellos que la leyeran de manera íntegra, frecuente y reflexivamente no ignorarían ningún conocimiento relativo a todo lo divino y a todo lo humano.

2.2.3. Erudición de Isidoro

En la exposición de la doctrina isidoriana tratamos algunos temas –no todos– que consideramos más importantes.

A) ¿Filosofía?

Es verdad que en estos autores medievales el "pensamiento" no era muy original o influyente en cuanto a construcción de sistemas, pero su importancia está en que algunas nociones fundamentales de la filosofía fueron salvadas del olvido y se incorporaron después, con su valor propio y absoluto, a las grandes corrientes filosóficas de la historia. En referencia a Isidoro de Sevilla, digamos que los temas de la "filosofía", de las "escuelas filosóficas" y sobre los "poetas" los aborda en el Libro II, 24, y Libro VIII, 6 y 7, respectivamente, de las *Etimologías*.

Ante todo, niega el calificativo de "filósofo" a aquel que no asuma la dignidad de una vida moral y virtuosa: "Filosofía es el conocimiento de las cosas humanas y divinas, acompañado del deseo de llevar una vida irreprochable". Muy influenciado por la lectura de Séneca, distingue, como éste, tres partes en la filosofía: "La primera, la natural, que en griego se llama *física*, en la que se aborda el estudio de la naturaleza; la segunda, la moral, llamada *ética* en griego, en la que se trata de las costumbres; y la tercera, la racional, a la que se le da el nombre griego de *lógica*, y que examina de qué modo se busca la verdad en los principios de las cosas o en las costumbres de la vida. Y es que en la *física* se estudian los principios de toda investigación; en la *ética*, el sistema de vida; y en la *lógica*, el método especulativo". En relación con el conocimiento, se distinguen la *ciencia* y la *opinión:* la primera requiere la certeza, por cuanto que se da "cuando una cosa es conocida en su auténtico fundamento"; la segunda no demanda nada más que la mera probabilidad, porque se da "cuando una cosa, aún no delimitada perfectamente, permanece desconocida y no puede darse de ella ninguna explicación definitiva". Después de ratificar su doctrina con la autoridad de Tales de Mileto, Sócrates, Platón y Aristóteles, subraya el concepto de "ciencia doctrinal" diciendo que es aquella que investiga la "cantidad abstracta", entendiendo por tal "la que consideramos solamente con el raciocinio después de haberla separado intelectualmente de la materia o de otros accidentes". Es el conocimiento propiamente dicho contrapuesto a la "contemplación" (*Etimologías*, II, 24).

En el Libro VIII, 6, de las *Etimologías*, San Isidoro hace una breve reseña histórica "sobre los filósofos de los gentiles": nos habla de los *platónicos*, los *estoicos*, los *académicos*, los *peripatéticos*, los *cínicos*, los *epicúreos*, los *gimnosofistas* de la India, los *teólogos*, etc., y en el Libro VIII, 7, enseña lo mismo "sobre los poetas": *líricos, trágicos, cómicos, "teólogos"*, etc., serán los calificativos que emplee. Estos capítulos nos resultan importantes por un doble motivo: porque son un testimonio de primerísima

mano que nos da a conocer el grado de conocimiento que de la filosofía grecolatina y de la poesía clásica había en la Hispania cristianovisigoda; después, porque los juicios que emite Isidoro de Sevilla sobre estos filósofos y poetas (a veces confusos y en ocasiones superficiales) se aceptaron sin discusión durante gran parte de la Edad Media. En cualquier caso, demuestran fehacientemente el afán que tuvo Isidoro de restaurar la cultura clásica griega y latina: Tales de Mileto, Pitágoras, Heráclito, Platón, Zenón, Arcesilao, Demócrito, Aristóteles, Epicuro, Dionisio, Cicerón, Varrón, Valentino..., Horacio, Ovidio, Virgilio, Suetonio, Salustio, Plauto, Persio, Juvenal..., son autores cuyas obras transcribe o menciona.

El tema de la *retórica* y de la *dialéctica* también es estudiado por Isidoro de Sevilla. ¿Retórica? "Ciencia del bien decir en los asuntos civiles, con los recursos de la elocuencia propios para persuadir lo justo y lo bueno" (*Etimologías*, II, 1, 1). ¿Dialéctica? "Enseña de qué manera, en muchos tipos de cuestiones, puede, por medio de la discusión dialéctica, delimitarse lo verdadero de lo falso" (*Etimologías*, II, 22, 1). Ambas son partes de la filosofía a la que se da el nombre de *lógica*, esto es, la capacidad racional de definir, investigar y exponer. Aun así, existen diferencias entre la dialéctica y la retórica: "En el libro noveno de sus *Disciplinae*, Varrón definió la dialéctica y la retórica utilizando el siguiente símil: 'La dialéctica y la retórica son lo que en la mano del hombre el puño cerrado y la mano abierta: la primera concentra las palabras; la segunda, las amplifica». La dialéctica resulta más ingeniosa para la discusión de los temas; la retórica proporciona mayor elocuencia para la enseñanza de los mismos" (*Etimologías*, II, 23, 1-2).

Aparte de tan breves consideraciones, advirtamos que hay un amplio estudio de toda esta problemática en los capítulos 22 al 31 del Libro II de las *Etimologías*, pero su desarrollo es confuso y contradictorio, y por eso no insistimos: *Organon, Tópicos, Categorías, Primeros Analíticos, Perihermeneias*, etc., son tratados de Aristóteles deficientemente estudiados por San Isidoro. De hecho, no es seguro que conociera el griego como para comentar directamente la *Lógica* aristotélica, pero sí es cierto que no tuvo acceso al *Organon* completo de Aristóteles, pues éste no fue traducido al latín y comentado en su totalidad hasta el siglo XIII. Su fuente principal en *lógica* fue Boecio, a quien se le debe estudios críticos de la *Isagoge* de Porfirio y de las *Categorías* de Aristóteles, así como las traducciones de los *Primeros Analíticos, Segundo Analíticos, Argumentos sofísticos* y *Tópicos* de Aristóteles, y un comentario a los *Tópicos* de Cicerón, entre otros importantes tratados de *lógica*.

B) Dios

El Libro VII de las *Etimologías* trata de "Dios, los ángeles y los santos". Una vez más, Isidoro de Sevilla se manifiesta fiel a su método: el análisis de los vocablos basta para indicar aquello que se quiere dar a entender con ellos. En consecuencia, al tratar el

problema de Dios, empieza analizando los diez nombres con los que se designan a Dios entre los hebreos, pues la razón de tales nombres será efecto de la esencia divina: *El* ("Dios", "fuerte", "poderoso"), *Elohim, Eloah* (ambos términos significan "temor"), *Seba'ot* ("señor de los ejércitos"), *Elyòn* ("el supremo en el mundo entero"), *Ehyeh* ("el que es"), *Adonay* (*kýrios, dominus:* "el Señor que domina"), *Ia* ("aleluya", "el excelso"), *Tetragrámmaton* ("el de las cuatro letras", "el inefable") y *Sadday* ("omnipotente porque todo lo puede"). Así, pues, el Dios de Isidoro de Sevilla es por su propia naturaleza "omnipotente", a él pertenece todo cuanto existe y él es el único "que tiene en sus manos el gobierno del mundo entero"; asimismo, es "creador" de todo lo visible e invisible, sin que haya nada "que no traiga de Dios su origen".

Se emplean también otros nombres relacionados sustancialmente con Dios: *inmortal* ("porque en su naturaleza no se produce mudanza alguna"), *incorruptible* ("porque no puede corromperse, ni disolverse, ni dividirse"), *inmutable* ("porque permanece siempre igual [...] ni crece, porque es perfecto; ni disminuye, porque es eterno"), *eterno* ("porque es intemporal, pues no tiene ni principio ni fin"), *invisible* ("porque jamás la Trinidad se apareció ante los ojos de los mortales mostrando su propia sustancia"), *impasible* ("porque [...] no le aflige pasión alguna, como la lujuria, la ira, la avaricia, el temor, la tristeza, la envidia y todas esas otras que perturban al espíritu humano"), *simple* ("porque en él no se encuentra accidente alguno, sino que lo que es y lo que en él hay se identifican en su esencia"), *sumo bien* ("porque es inmutable"), *incorpóreo* o *incorporal* ("para indicar y comprender que es espíritu y no cuerpo [...] y al decir *espíritu* se está haciendo referencia a su sustancia"), *inmenso* ("porque lo engloba todo y, en cambio, a él nada lo engloba"), *perfecto* ("porque nada puede añadírsele"), *Uno* ("porque no puede dividirse, o bien porque no puede existir ninguna otra cosa que posea un poder semejante") (*Etimologías*, VII, 1). En todo caso, Isidoro advierte que la grandeza de Dios ni puede expresarse (porque "el lenguaje humano es incapaz de decir dignamente nada de cuanto se refiere a Dios"), ni puede ser comprendida por ningún sentido, ni siquiera por el angélico.

C) "Todo ha sido creado por Dios"

"Todo ha sido creado y existe por obra de Dios" (*Etimologías*, XI, 1, 1). Por lo tanto, el mundo y el hombre han nacido por voluntad creadora de Dios. Siguiendo a Cicerón (*De natura deorum*, 1, 100; 2, 27), San Isidoro enseña que el mundo natural "está integrado por el cielo, y la tierra, y los mares y cuanto en ellos hay creado por Dios" (*Etimología*, XIII, 1, 1). El mundo es el compendio de todo lo que tiene movimiento, y el *kósmos* es el nombre griego del mundo derivado de su belleza, de la diversidad de sus elementos y la hermosura de las estrellas: el cielo, el sol, la luna, el aire y los mares. A partir de esta previa consideración, Isidoro combina en sus ideas físicas la teoría hilemórfica con la de los cuatro elementos de los *físicos* o *"fisiólogos"* (en

terminología aristotélica) presocráticos: "Los griegos denominan *hýle* a una especie de materia prima de las cosas, que no está todavía formada, pero que es capaz de admitir todas las formas corporales, y de la que están formados todos los elementos visibles [...]. Los latinos, a esta *hýle*, la denominaron *materia*, porque todo lo que es informe y de lo que se hace algo siempre se denomina «materia»" (*Etimologías*, XIII, 3, 1).

Al mismo tiempo, la combinación natural de la materia prima y de las distintas formas provoca el surgimiento de los "elementos", que se integran entre sí "gracias a una armonía corporativa y a una especie de intercomunicación", transformándose unas en otras conforme al orden circular prefijado para su gobernabilidad por el *àpeiron:* "Se dice que están unidos entre sí por una cierta ligazón natural, hasta el punto de que, si buscamos su origen, partiendo del fuego para llegar a la tierra, o a partir de la tierra hasta llegar al fuego, resulta que el fuego se transforma en aire, el aire se condensa en agua, el agua enriquece la tierra y, a su vez, la tierra se diluye en agua, el agua se evapora en aire, el aire se debilita hasta convertirse en fuego" (*Etimologías*, XIII, 3, 2). ¿Conclusión? Todas las cosas están compuestas, en mayor o menor proporción, de los cuatro elementos (tierra, agua, fuego, aire), y cada una de ellas recibe el nombre en función del elemento predominante; pero, además, todos los elementos se encuentran repartidos entre los propios seres animados: "el Creador llenó de ángeles el cielo; el aire, de aves; de peces, el mar; y la tierra, de hombres y otros seres vivientes" (*Etimologías*, XIII, 3, 3).

En el centro del mundo natural está el hombre. ¿Qué es el hombre? Es un compuesto de cuerpo y alma: "De manera general, aplicamos la denominación de «hombre» a las dos sustancias que componen al hombre entero, es decir, la unión del alma y del cuerpo" (*Etimologías*, XI, 1, 4).

En el capítulo 25 del Libro II de las *Etimologías*, que trata "Sobre la «Isagoge» de Porfirio", explicando la distinción lógica de "géneros" y "especies", Isidoro define al hombre como "animal racional, mortal, terreno, bípedo y con capacidad de reír", recalcando que el principio de diferenciación –inherente a cualquier perfecta definición sustancial– propio del hombre es ser "racional" y "mortal", pues en esas dos peculiaridades difiere el hombre de las demás criaturas: "Cuando decimos «racional», lo diferenciamos de los demás seres irracionales mudos, desprovistos de inteligencia; y al añadir «mortal», lo distinguimos de los ángeles, que desconocen la muerte". Pero es en el Libro XI –ya citado– donde Isidoro de Sevilla estudia el problema del cuerpo y del alma (en cuanto componentes del hombre), a la vez que hace una exhaustiva descripción anatómica y fisiológica del organismo humano. La distinción entre alma y cuerpo parece clara: el alma es para San Isidoro una sustancia intelectual, invisible, móvil, inmortal, «de origen desconocido», simple y sin mezcla de cosa concreta, cuya naturaleza específica "no es sangre, ni fuego, sino incorpórea, [...] sin peso, sin figura y sin color. Tampoco el alma es parte, sino criatura de Dios; y no de la sustancia de Dios, ni de ninguna materia subyacente de los elementos, sino creada de la nada" (*Libri differentiarum*, II, 30). Esta naturaleza tan especial se llama *espíritu* y no preexiste a su unión con el cuerpo, sino que es creada a la par que él, sin formar parte de la sustancia divina (*De Sententiarum*, I, 12), aunque "el hombre, por su inteligencia, es imagen de Dios" (*Etimologías*, XI, 1,

12).

"El hombre –escribe San Isidoro– viene a ser un ser doble. Hay un hombre interior, que es el alma; y un hombre exterior, que es el cuerpo" (*Etimologías*, XI, 1, 6). Y de acuerdo con su método de interpretación etimológica, el verdadero hombre es el hombre exterior, ya que en su sentido estricto *homo* deriva de *humus:* "Llamamos así al hombre (*homo*), porque está hecho del *humus* (barro), tal y como se dice en el Génesis (2, 7): «Y creó Dios al hombre del barro de la tierra»" (*Etimologías*, XI, 1, 4). Por su parte, la realidad constitutiva del hombre interior (*alma*) es *Una*, a pesar de que recibe diferentes nombres según los resultados que derivan de sus distintas funciones: "Lo que da la vida al cuerpo es el «alma»; cuando se ejerce la voluntad, hablamos de «ánimo»; se denomina «mente» cuando existe conocimiento; es «memoria» cuando se recuerda; hablamos de «razón» cuando juzga lo recto; cuando alienta, su nombre es «espíritu»; y es «sentido» cuando siente" (*Etimologías*, XI, 1, 13).

D) El Derecho y las leyes

El Libro V de las *Etimologías* (*De legibus et temporibus*) constituye una exposición formal de la ley en la concepción isidoriana. Probablemente sea este libro una de las partes más notables de las *Etimologías*, y de nuevo hay que advertirlo: no por la originalidad de sus principios doctrinales, sino por la influencia que tales principios tuvieron –como Derecho Natural– durante toda la Edad Media y parte del Renacimiento. No debemos olvidar que bajo su nombre se ampararon las conocidas *Decretales de San Isidoro*, que no eran sino una colección canónica anónima del siglo IX. El conjunto de la compilación legal de Isidoro de Sevilla tuvo una extraordinaria expansión gracias a que supo unificar los principios del Derecho romano con los cánones de la Iglesia, armonizando ambos con los usos y costumbres de los visigodos. Esta labor de síntesis preparará el terreno para la promulgación por Recesvinto del *Liber Iudicum* o *Fuero Juzgo*.

¿Qué es la ley? Según Isidoro, ley "es la organización del pueblo sancionada por los ancianos junto con la multitud" (*Etimologías*, V, 10; II, 10, 1). Por lo tanto, ley es, en definitiva, manifestación de la voluntad popular y, por consiguiente, no ha de admitirse por ley lo que la "comunidad no ha decretado y sancionado". *Permitir, prohibir* o *castigar* son los posibles resultados de todas las leyes, que "se dictan para que, por temor a ellas, se reprima la audacia humana; para que la inocencia se sienta protegida en medio de los malvados y para que, entre esos mismos malvados, el miedo al castigo refrene su inclinación a hacer daño" (*Etimologías*, V, 20). Entre sus características están las de "ser honesta, justa, posible, de acuerdo con la naturaleza, en consonancia con las costumbres del país, apropiada al lugar y a las circunstancias temporales, necesaria, útil, clara (no vaya a ser que por su oscuridad, induzca al error), no dictada para beneficio particular, sino en provecho del bien común de los ciudadanos" (*Etimologías*, V, 21; II,

10, 6).

Las leyes pueden ser divinas o humanas según tengan su fundamento en la naturaleza o en las costumbres de los hombres (*Etimologías*, V, 2, 1); escritas o no escritas (es decir, "costumbres": una especie de derecho instituido por la práctica de larga tradición, referida sólo a los usos y utilizada como ley cuando la "ley escrita" no existe). Cualquier ley debe estar avalada por la razón, y si toda ley tiene su fundamento en la razón, "será ley todo lo esté fundado en ella, con tal de que esté de acuerdo con la religión, convenga a la doctrina y aproveche para la salvación" (*Etimologías*, V, 3, 4).

El Derecho –*Ius*– es un vocablo de carácter general que indica *lo justo*. Está integrado por leyes ("disposición escrita") y costumbres ("ley no escrita"), y puede ser natural, civil o de gentes: Derecho natural es el común a todos los pueblos, porque existe no en virtud de promulgación legal positiva, sino por el simple instinto de la naturaleza, como por ejemplo, la unión del hombre y de la mujer, la procreación, la educación de los hijos, la posesión común de las cosas, la libertad para todos, la restitución de lo prestado, el rechazo de la violencia por la fuerza, etc. "Todo esto y otras cosas semejantes –escribe San Isidoro– nunca pueden considerarse injustas, sino naturales y equitativas" (*Etimologías*, V, 4, 1-2). Derecho civil es el que cada pueblo ha establecido para sí mismo como propio en función de un criterio divino o humano (*Etimologías*, V, 5). Derecho de gentes es aquel que tiene vigencia en casi todos los pueblos, y se manifiesta, por ejemplo, en la ocupación de tierras, construcciones de edificios, fortificaciones, servidumbres, restituciones, tratados de paz, armisticios, etc. (*Etimologías*, V, 6).

Una última consideración: ¿cuál es la importancia de San Isidoro de Sevilla en la historia de la cultura y de la filosofía españolas? Aunque el reconocimiento de su labor no es unánime, sí deseamos traer a colación las siguientes retóricas palabras de Marcelino Menéndez y Pelayo en sus *Estudios de crítica literaria:*

> San Isidoro, heredero del saber y de las tradiciones de la antigua y gloriosísima España romana, algo menoscabadas por injuria de los tiempos, pero no extinguidas del todo; heredero de todos los recuerdos de aquella Iglesia española [...], artífice incansable en la obra de fusión de godos y españoles, a la vez que atiende con exquisito cuidado a la general educación de unos y otros, así del clero como del pueblo [...], escribe compendios, breviarios y resúmenes de cuantas materias pueden ejercitar el entendimiento humano, desde las más sublimes hasta las más técnicas y manuales [...]. La serie de sus obras, si metódicamente se leen, viene a constituir una inmensa enciclopedia, en que está derramado y como transfundido cuanto se sabía y podía saberse en el siglo VII, cuanto había de saberse por tres o cuatro siglos después y, además, otras infinitas cosas, cuya memoria se perdió más adelante [...]. ¿Qué importa que San Isidoro carezca de originalidad, y lo deba casi todo a su inmensa lectura? Ni él quiso inventar, ni podía hacerlo. Colocado entre una sociedad agonizante y moribunda, y otra todavía infantil y semisalvaje, pobre de artes y de toda ciencia, y afeada además con toda suerte de escorias y herrumbres bárbaras, su grande empresa debía ser transmitir a la segunda de estas sociedades la herencia de la primera. Esto hizo, y por ello merece cuantos elogios caben en lengua humana, más que si hubiera excogitado peregrinos sistemas filosóficos, más que si hubiera asombrado con la audacia y el brío de sus inspiraciones. Recoger, conservar, exponer, fue su propósito. De tales hombres bien puede decirse que se igualan en importancia histórica con los primeros civilizadores y legisladores de los pueblos; con aquellos Orfeos y Anfiones que fantaseó la imaginación helénica, y que con el prestigio de su voz y de su canto movían las piedras, fundaban las ciudades, traían a los hombres

errantes y feroces a cultura y vida social, domeñaban las bestias de la selva y escribían en tablas las leyes sagradas e imperecederas.

Es decir, su importancia para nuestra cultura y nuestra filosofía es la misma que Casiodoro tuvo para la Italia del siglo V, Beda el Venerable para la Gran Bretaña del siglo VII, Alcuirno de York en la corte de Carlomagno en el siglo VIII, o Rhabano Mauro en la Alemania del siglo IX. Ya lo hemos dicho: se trató de un pensador enciclopédico, de originalidad más bien formal que sustancial, que procura conservar y sistematizar la cultura antigua de la latinidad, mediante la renovación de sus palabras, de sus valores filosóficos... Tal es el programa cultural de Isidoro de Sevilla, un programa que se ha de realizar por un regreso a la pureza de los orígenes. Este anhelo de renovar la cultura por un auténtico retorno a las fuentes será el legado más valioso de la obra isidoriana al Occidente. Como continuador de las tradiciones de la llamada escuela de Sevilla (que inició su hermano San Leandro), fue sin duda alguna la figura de la primera mitad de la Edad Media que más influyó en la cultura europea.

Después de la invasión musulmana, la escuela de Córdoba prosigue –como veremos– la tradición de Isidoro de Sevilla. Se dice, pese a que no hay pruebas de ello, que sus obras fueron traducidas al árabe en el siglo IX. Lo cierto es que en el siglo XIII, Alfonso X el Sabio mandó traducirlas al castellano. No puede, por tanto, extrañarnos que San Isidoro comparta con Séneca el predominio en las bibliotecas de la Edad Media: se estima en cinco mil el número de copias que existieron de las *Etimologías* entre los siglos VIII y XIV.

2.3. La Bética y los mozárabes (siglo IX)

Este legado de la Bética cristiana a las latinidades y culturas medievales no se interrumpe con la "pérdida de España". En efecto, aunque el siglo VIII hispánico se caracteriza por profundos cambios políticos, económicos, religiosos y culturales: al rey visigodo le sustituye el emir musulmán o el caudillo cristiano; la economía ganadera visigoda es reemplazada por una economía musulmana o cristiana urbana o rural, respectivamente; de una religión mayoritariamente cristiana se pasa a una religión islámica; la cultura de "rescate clásico" visigótica es progresivamente sustituida por una cultura científico-práctica musulmana, no por ello se borra la impronta de un milenio de civilización romana entre los súbditos del nuevo poder musulmán. Y aun cuando no se pueda hablar de una absoluta arabización de España y de su raza, la tragedia de la arabización cultural para los mozárabes es evidente, y se expresa en la queja de Álvaro de Córdoba a mediados del siglo IX: "¿Qué varón solícito se encuentra hoy entre los seglares, que dedicado a las Sagradas Escrituras, repase los volúmenes de cada uno de los doctores escritos en latín? ¿Quién se mantiene encendido por el amor al Evangelio, a las profecías y a los Apóstoles? ¿No es verdad que todos los jóvenes cristianos, de brillante presencia, elocuentes, distinguidos en sus gestos y vestimenta, sobresalientes en

la sabiduría de los gentiles, notables por su conocimiento de la lengua arábiga, se cuidan con avidez de los libros de los caldeos, los leen atentísimamente, los discuten ardorosamente y reuniéndolos con gran afán, los divulgan con lengua profusa y afianzada, ignorando en cambio la pulcritud de la lengua de la Iglesia y despreciando por muy viles las fuentes que manan del paraíso. ¡Ay, dolor! Los cristianos desconocen su propia ley y los latinos no entienden su lengua propia, en tal forma que apenas en toda la comunidad cristiana se encuentra uno de mil hombres que pueda dirigir a un hermano una carta en latín correctamente, y se hallan innumerables multitudes que son capaces de explicar las ampulosidades verbales de los árabes, hasta el extremo que, más eruditos en la métrica que esas mismas gentes y con más sublime belleza, adornan las cláusulas finales con el acortamiento de una letra, y de acuerdo con lo que exige la expresión propia de la lengua árabe, que cierra todas las vocales acentuadas con un inciso rítmico o incluso métrico, cual conviene a todas las letras del alfabeto, mediante diversas expresiones, y muchas variantes son reducidas a un mismo o semejante final" (*Indiculus luminosus*, 35).

Aunque se quieran matizar estas patéticas palabras de Álvaro contra los cristianos fascinados por la cultura árabe, no es posible negar el valor de su testimonio. Cierto que la inmensa mayoría de la población hispanovisigoda peninsular absorbió a los escasos conquistadores beréberes, y sólo algunas familias de origen puro formaban una minoría racial. La población musulmana hablaba entonces distintos dialectos o lenguas protorromances, utilizándose el árabe como lengua culta y oficial. Pero durante el siglo IX –con más insistencia a partir del emir Abd al-Rahman II (822-852)– se adoptó en Córdoba y en al-Andalus los estilos de vida oriental propios de Damasco y Bagdad, produciéndose así un orientalismo de la cultura: Abd al-Rahman II mantuvo intensas relaciones con Iraq y demandó del califato de Bagdad libros de astronomía, medicina, filosofía y ciencias ocultas. Muchos poetas, literatos y filósofos hispanomusulmanes viajaron por oriente y algunos orientales se asentaron en al-Andalus: el poeta Zyriad, que vino de Damasco y vivió en Córdoba durante largos años, impuso en el palacio del emir costumbres orientales que fueron adoptadas por los dignatarios y después por el pueblo hispano; el historiador Muhammad ben Muza Arrazí, el médico al-Harrauní, el químico Abbas ben Firnás y el anónimo autor de la tercera parte del *Ajbar Machmûa*, entre otros, desempeñaron un importante papel tanto en el desarrollo de las ciencias y de la cultura en general, como en la política.

De este modo –con las palabras de Álvaro de Córdoba– se escribe el epitafio de la lengua latina en al-Andalus y se constata la progresiva arabización idiomática de los mozárabes. Y, sin embargo, la lengua latina sigue siendo el elemento cohesivo de aquellos cristianos oprimidos. Se advierte en estos años un mayor robustecimiento de la fe cristiana, acrisolado por el estudio de las Sagradas Escrituras y de las obras de los Santos Padres, así como de la literatura proveniente de la tradición visigótica. Para ello se imponía el conocimiento suficiente del latín, instrumento de unión con el pasado y defensa frente a la invasión cultural musulmana. Así, pues, los mozárabes béticos se refugian en la fe cristiana y en la cultura latina, e inician concretamente en Córdoba una

reacción intelectual y comprometida contra la islamización. En tal sentido debe interpretarse el viaje de Eulogio al norte de España y la noticia de las obras que encontró en los monasterios de San Zacarías (Pamplona), de Siresa (Huesca) y otros cenobios y que trajo a Córdoba en 848, libros que se consideraban raros y no conocidos en el resto de la Península, y aun en la mayor parte de Europa: la *Ciudad de Dios* de San Agustín, un conjunto de poetas profanos, la *Eneida* de Virgilio, las poesías de Juvenco y las *Sátiras* de Juvenal, las *Sátiras* de Horacio, unos opúsculos de Porfirio, las fábulas de Aviano o Avieno, los epigramas del monje anglosajón Aldhelmo deMalmesbury y una colección de himnos cristianos (*Uita Eulogii*, 9, 10). A estas aportaciones hay que añadir la actividad escrituraria propia de los hispanos cordobeses, y que vendría a ratificar la importancia de ese ambiente cultural: sabemos que de la Córdoba de esta época son los manuscritos 1-14 de El Escorial, que contienen los *Varones Ilustres* de Jerónimo y la continuación de *Gennadio;* en este mismo monasterio (ms. R., 11, 18) se conserva una relación de los libros de una biblioteca de procedencia hispanovisigoda cordobesa: la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, la *Historia Eclesiástica* de Paulo Orosio, la *Ciudad de Dios* de San Agustín, las *Colaciones* de Casiano, dos cartas de San Agustín; del Pseudo Cipriano, el *Liber cenae nuptiarum*, los libros *De predestinatione* y *De libero arbitrio* de San Jerónimo y las *Homilías* de San Gregorio; de cultura científica encontramos en el catálogo de esa biblioteca un libro de geometría, que pudiera ser el de Boetio, un *Ars Grammatica*, probablemente el que escribió Julián de Toledo, y un *Glosario* que Álvaro cita en sus *Cartas* con Juan de Sevilla; la colección de poetas es igualmente importante: las poesías de Juvenco, Sedulio, Juvenal, la *Eneida*, dos libros de Prudencio en un solo códice y los *Dísticos* de Catón aparecen catalogados. El ms. 22 de la Colegiata de León con obras de Mario Victorino y el ms. 80 de la Academia de la Historia con las *Colaciones* de Casiano; el ms. 4 del Monasterio de Monte Casino con las obras de San Ambrosio y el ms. 19 de la misma biblioteca con el *De Trinitate* de San Agustín provienen asimismo de la mozarabía de Córdoba.

Se puede decir, por consiguiente, que antes de que comenzara el desarrollo de la ciencia y cultura musulmanas, en Córdoba existe un importante núcleo cultural cristiano que muy bien pudo ser catalizador de "latinidades" y "filosofías" mozárabes futuras. Estos núcleos contestatarios surgen alrededor de las escuelas de algunas parroquias cordobesas, como la regida por el abad Esperaindeo, reconocido como "el mejor maestro" por los cordobeses mozárabes, entusiasta defensor de la doctrina cristiana y de la tradición cultural isidoriana que exaltó en su *Apologeticum*, desgraciadamente perdido, y sobre todo por parte de las comunidades monásticas que todavía no han emprendido el exilio hacia las tierras reconquistadas por los reinos del Norte. La agudeza de esa terrible crisis provoca, una vez más, un fuerte resurgimiento de la latinidad bética. Tres nombres ilustran esta creatividad de la mozarabía de la Bética: el abad Sansón, Eulogio y Álvaro de Córdoba (discípulos éstos de Esperaindeo), autor el primero del *Apologético contra los herejes*, el segundo del *Memorial de los santos, Enseñanza de los mártires* y el *Apologético de los mártires*, mientras que el último escribió el famoso *Indiculus luminosus, Vida de Eulogio* y las *Epístolas* a Juan de Sevilla, al abad Esperaindeo y al

judío Eleazar. Se trata de un monje, un sacerdote y un laico: tres símbolos representativos del conjunto del pueblo cristiano que permanece fiel a su cultura y lengua de antaño.

Este trance de una tradición amenazada, pero a la que se cree capaz de renovarse, tiene que ver con la tradición isidoriana de la Escuela de Sevilla, aunque los datos históricos y lingüísticos del problema son muy distintos. Pero en ambos casos, el rebrotar de una latinidad "siempre antigua y siempre nueva", aparece en el contexto de una profunda crisis política, religiosa y cultural; la creatividad literaria, en ambas épocas, es por eso muy funcional: procura acudir –de manera eficaz– a las necesidades perentorias de la cultura latino-cristiana en peligro. Esto supone que el mantenimiento y la restauración de la cultura bética heredada pase por una defensa e ilustración de la lengua latina, que se plasma en obras literarias nuevas, que a su vez se transforman en otros flamantes puntos de referencia y medios de difusión.

La afinidad existente entre las latinidades paleocristiana, visigoda y mozárabe no es mera ilusión. El abad Sansón, en su *Apologético* (I, VII, 2), cita sobre la Virgen María cuatro versos de Juvenco, a quien menciona como "hombre prestigioso por su elocuencia y famoso por sus poemas"; Álvaro de Córdoba, en su correspondencia con Juan de Sevilla, cita a Juvenco como "poeta preclaro y cultivador del verso para alabanza de Dios" (*Epístolas*, IV, 10), y se refiere a Isidoro de Sevilla como "nuestra luz" o "vuestro ilustre, o más bien nuestro común autor", equiparando su autoridad a la de San Agustín o San Jerónimo, y para ello invoca precisamente unos extractos de las *Diferencias, Etimologías* y *Sentencias* del sevillano (*Epístola*, IV, 17-21): como para los carolingios, Isidoro de Sevilla ya es para los autores mozárabes de la Bética un representante de la patrística clásica y un defensor insigne de la cultura latina.

La inspiración dominante de esta nueva literatura se estructura en torno a la defensa y exaltación del martirio voluntario: un grupo de cristianos cordobeses pretendieron seguir a Cristo en su Pasión, siendo para ellos tal acto el único "testimonio cristiano" público que todavía era posible bajo el dominio musulmán. Efectivamente, el ambiente en al-Andalus era por entonces hostil al cristianismo de los mozárabes. Y si es verdad que la persecución estalló en tiempos muy concretos, también resulta evidente que la legislación y organización administrativa de la sociedad musulmana dominante era opresora. Los cristianos podían regirse por el *Fuero Juzgo* y por las demás normas visigodas tradicionales; pero el odio y el desprecio enturbiaban las relaciones entre ambas comunidades, y los mozárabes eran humillados en sus prácticas religiosas y sistemáticamente postergados en sus derechos civiles. Esta cruenta realidad de los años 850 reanudaba en Occidente la antigua era de los mártires en la Bética paleocristiana. Es lógico, por tanto, que dicha creación literaria propiciara de nuevo el florecimiento de los géneros más antiguos de la latinidad cristiana: narraciones de *Actas* y *Pasiones* de los mártires; encumbramiento de la espiritualidad del martirio en tratados y sermones apologéticos; exhortación a los futuros mártires y, en fin, escritos contra los impugnadores al martirio voluntario.

Con independencia de los problemas puntuales que plantean dichas obras, es

evidente que entre ellas existen suficientes concordancias formales como para considerar que este pensamiento mozárabe es el último destello de la cultura bética cristiano-romana, pese a que conserva su propia originalidad frente a la tradición poética clásica de Juvenco y a la prosa erudita de Isidoro. Es obvio que no podemos negar que esta prosa mozarabina muestra una "latinidad impura", proféticamente definida en el siglo VII por San Isidoro como lengua "de pureza corrompida por la irrupción en la ciudad romana de costumbres y hombres extranjeros". No olvidemos que entre los mozárabes cordobeses, los más cultos eran trilingües, platicando en latín, árabe y un protorromance. Las mutaciones formales de este último podían influir negativamente en el latín escrito más culto. Pero la misma disonancia que los escritores mozárabes percibían entre el latín que leían en sus autores patrísticos o en los textos litúrgicos, y el protorromance ya más o menos alejado del latín que hablaban en la vida cotidiana, les llevó a reaccionar en sus escritos de una manera cuidadosa y docta. De ahí su esfuerzo por acomodar su prosa a los modelos heredados de la patrística clásica, el *quatuor* de los grandes Padres de la Iglesia occidental: Ambrosio de Milán, Jerónimo, Agustín de Hipona y Gregorio Magno, que ellos completaron con los grandes prosistas visigodos: Isidoro de Sevilla, Braulio de Zaragoza, Julián e Ildefonso de Toledo. ¿Consecuencia? Aparece una prosa mozarabina que tiene en su fondo tradicional unas omisiones que la distinguen de la cultura isidoriana del siglo VII, como es la casi total ausencia de citas de prosistas y poetas clásicos descontando a Virgilio, pero que al mismo tiempo conserva inflexiones distintas y singulares según el estilo personal de cada autor: al rigor bíblico del abad Sansón, se contrapone en Álvaro de Córdoba el preciosismo –en ocasiones recargado– de las cartas de San Jerónimo; por su parte, Eulogio vuelve a la prosa oratoria y apologética de tipo agustianiano y gregoriano, entremezclándola con pasajes poéticos, de carácter lírico o dramático, provenientes de la cultura poética cristiana, y por eso de recuerdos virginianos indirectos. Es así como el siglo IX cordobés ofreció a la Iglesia y a la historia de España la notabilidad de grandes personajes que alumbraron "aquella noche oscura de la dominación musulmana".

2.3.1. El Islam y al-Andalus

En el año 711, el *senatus* o nobleza visigoda proclama a Rodrigo, duque de la Bética, rey de Hispania. La noche del 28 de abril, siendo Abd al-Aziz ben Musa ibn Nusayr gobernador del África del Norte conquistada por los árabes, un contingente de muslimes, en su mayor parte beréberes y libertos, desembarcó en Gibraltar al mando de Tariq ben Ziyad. Los musulmanes que invadieron la península actuaban como mercenarios auxiliares de los witizianos: la *Crónica mozárabe de 754* indica que después del reinado de Witiza (701-710) fueron reyes sus hijos Aquila y Ardobasto, considerando a Rodrigo como un "tirano" (usurpador del poder legítimo). En julio del mismo año se enfrenta el ejército visigodo con las huestes de Tariq: la derrota y muerte de Don Rodrigo

es el resultado de la batalla de Guadalete.

Ya apuntamos en páginas anteriores que la Hispania visigoda tenía un sistema de "monarquía electiva" que fomentaba las ambiciones de los nobles, el asesinato de los reyes y la intervención de milicias extranjeras. A esto hay que añadir el descontento de las clases sociales bajas visigóticas respecto de la nobleza, malestar que se había acentuado en los últimos años de la monarquía. Se comprende entonces por qué un escaso número de musulmanes pudieron ocupar tan rápidamente los puntos claves de la península y Septimania.

Musa desembarca en Algeciras con un ejército árabe en 712, conquista Sevilla y Mérida, ocupando posteriormente, junto con Tariq, las ciudades de Zaragoza y Lugo (714). La *Crónica mozárabe de 754* dice que el Islam "también en Occidente sometió al reino godo asentado en España con una solidez ya tradicional [...], y que desde Leovigildo se había ido extendiendo pacíficamente por toda España durante ciento cuarenta años hasta llegar a la era 750 en que fue destruido gracias a Musa, general del ejército enviado allí, y hecho tributario".

El califa Al-Walid ben Abd al-Malik llamó a consulta a Musa, quien abandona al-Andalus y deja al mando del territorio conquistado a su hijo Abd al-Aziz ben Musa (714-716), que morirá asesinado por orden del califa Sulayman. En agosto de 716 llega a la península el segundo de los emires árabes de España, Al-Hurr ben Abd al-Rahman al-Thaqafi (716-719), que además de ocupar la actual Cataluña, trasladó provisionalmente la capital de Sevilla a Córdoba. De nuevo los ecos de la *Crónica mozárabe de 754:* "Así, sobre esta España desdichada, en Córdoba, ciudad que de antiguo llevaba el de Patricia, que siempre fue la más rica entre otras próximas y que dio al reino visigodo los primeros delicados, establecen un reino bárbaro".

El sucesor de Sulayman, su hermano Umar ben Abd al-Aziz, envía a España como gobernador a Al-Samh ben Malik (719-721) que se asentó definitivamente en Córdoba: establece un sistema de administración territorial y una política fija de impuestos, inicia la reconstrucción de las murallas de la ciudad y del antiguo puente romano sobre el Guadalquivir y conquista Narbona (720), mientras que su sucesor Ambasa ben Suhain al-Qalbi terminaba la ocupación de la Septimania visigótica entrando en Carcasona y Nimes (725).

En 732 Carlos Martel derrota a las tropas del emir Abd al-Rahman ben Abd Allah al-Gafiquí (730-732) en la batalla de Poitier, poniendo fin a la expansión islamita e iniciando la preeminencia de Córdoba dentro del entramado político hispanomusulmán, sobre todo cuando a raíz de las luchas entre la dinastía Omeya y la Abassí, un descendiente de los omeyas desembarcó en Almuñécar (755) y más tarde se proclamó en Córdoba emir independiente: era Abd al-Rahman ben Muawiya ben Hixam (756-788), que con el nombre de Abd al-Rahman I, al-Dajil, convirtió el emirato en hereditario. A partir de este momento se plantea el grave problema de la legitimidad política y religiosa del Emirato de al-Andalus, y pronto comenzaron las revueltas y sublevaciones contra los omeyas andalusíes, que persistieron durante los siglos IX y X: la rebelión de los "Beni Casi" en el valle del Ebro, la de Ibn Marwan, "el Gallego", en Mérida y Badajoz, la de la

familia "Tochibí" y la nacionalista de Omar ben Hafsún en Bobastro fueron las más importantes.

La realidad histórica es que a excepción de las poblaciones hispanovisigodas de las montañas de Asturias y de tierras de Pamplona, toda la península era musulmana desde los primeros años de la invasión, sin que por ello hubiera fronteras entre al-Andalus y las zonas cristianas. Pero a mediados del siglo VIII se producen tres hechos que van a provocar la fijación de tales fronteras: el primero fue las guerras tribales entre sirios, beréberes y baladíes, que terminó con el retorno de estos últimos al norte de África; el segundo, la inesperada aparición de unos años de sequías y hambres, que obligó a los musulmanes del valle del Duero a retirarse hacia el Sur o a la cuenca del Ebro en las provincias orientales; finalmente, las expediciones de Alfonso I de Asturias (739-757) por los valles de los ríos Ebro, Miño y Duero, forzando a los cristianos a trasladarse a Asturias y despoblando ciudades como Lugo, Tuy, Astorga, León, etc. Estas tres circunstancias produjeron territorios desérticos que sirvieron para establecer las fronteras entre cristianos y musulmanes: el valle del Miño, el valle del Duero, las Bardenas navarroaragonesas, los Monegros, la llanura de Lérida... Sólo hubo dos puntos de contacto entre musulmanes y cristianos: la cuenca media del Ebro y la región costera catalana.

Mientras tanto, Abd al-Rahman I derrota a Yusuf ben Abd al-Rahman, al-Fihrí, en la batalla de la Alameda (756), logrando imponerse definitivamente y unificar bajo su autoridad el territorio de al-Andalus, iniciando la construcción de la gran Mezquita de Córdoba y haciendo de ésta el centro político, cultural y religioso del Emirato independiente de Damasco.

Esta línea de gobierno fue seguida por Hixam I (788-796) que, pese a no tener la energía y crueldad de su padre Abd al-Rahman I, mostró extraordinaria agilidad y decisión tanto en el problema de la sucesión en el emirato, como en sus luchas contra los cristianos del norte: en 791 una expedición enviada por el emir al mando de Abd al-Karin benMugaith derrota a Bermudo I (788-791) en Burbia, llegando hasta la ciudad de Astorga en plena Galicia, saqueando posteriormente Asturias (794) y conquistando Oviedo (795), hasta que Alfonso II, "el Casto", consigue la victoria en la batalla de Lutos, cerca de Narcea. Por el contrario, las relaciones del emirato con Septimania tuvieron escasa violencia: expulsados los invasores por los nativos, primero en Maguelona, Agde, Beziers y Narbona, y más tarde en Gerona, los musulmanes sólo realizaron una incursión de castigo en 793, a las órdenes de Abd al-Karin, que arrasó las comarcas de Gerona, Urgell, Carcasona y Narbona.

En tiempos del emir Al-Hakam I (796-822), los francos crean la "Marca Hispánica" (801), sublevándose asimismo contra Córdoba los habitantes de tres de las mayores ciudades de la Hispania romana y visigoda: Zaragoza, Mérida y Toledo, sufriendo esta última una sangrienta represión en 807 a manos de Amrus ibn Yusuf, *valí* de Talavera. En mayo de 817 estalló en Córdoba un levantamiento popular encabezado por los *faquíes* o teólogos muladíes contra los que Al-Hakam I utilizó métodos crueles y expeditivos: más de 8.000 habitantes del arrabal de *Secunda*, al sur del Guadalquivir,

fueron desterrados a Fez, Alejandría y Creta.

Después de conquistar Nantes y Toulouse, los normandos desembarcaron cerca de Gijón en 844, quisieron ocupar Lisboa y saquearon Sevilla durante siete días, hasta que fueron vencidos en la batalla de Tablada por el emir Abd al-Rahman II (822-852). Estos ataques normandos tuvieron cierta trascendencia: el emir de Córdoba creó las atarazanas de Carmona, Sevilla y otras, que comenzaron a construir barcos; se crea así una incipiente marina hispanomusulmana que puso fin a las invasiones normandas e intervino, por primera vez, en las costas cristianas de Asturias, Barcelona, Provenza e Italia, y también en África. Por lo demás, Abd al-Rahman II continuó la construcción de la Mezquita y, según palabras de Ibn Idar, "fue el primero que extendió a las costumbres de los califas el boato, la ostentación y ceremonial de servicio y revistió el califato de ilustre gloria. Levantó los alcázares, llevó a ellos el agua. [...] Creó las fábricas de tejidos, estableció la ceca en Córdoba y engrandeció su reino" (Arjona, 1982, doc. 32). Los mismos textos mozárabes dan fe de la grandeza de la ciudad, como atestigua Eulogio en el prólogo de su obra *Memorial de los santos:* "Córdoba, que antiguamente se llamaba Patricia y ahora por estar aquí su trono se llama regia, la llevó a la mayor altura, la sublimó de honores, la llenó de riquezas y la ensanchó con fuerza de todas las delicias del mundo, más de lo que se puede creer o decir. De tal forma que en toda la pompa, a sus predecesores excedió, superó y venció" (II, 1, 1).

A la muerte de Abd al-Rahman empezó a gobernar el emir Muhammad I (852-886), a quien –en palabras de Sánchez-Albornoz– "no le adornaba la energía indomable del fundador de la dinastía, ni la piedad sincera y el espíritu justiciero de Hixam, ni el ímpetu vital y el valor de Al-Hakam, ni la generosidad de mecenas y el talento organizador de Abd al-Rahman II". Su gobierno fue un tiempo de rebeliones de los *maulas* o renegados –Toledo consiguió su autonomía en 873 a cambio de un tributo– y de luchas continuas contra los reyes cristianos: victorias contra Ordoño I (850-866) en las batallas de Guadacelete (junto a Toledo) y Moncuera (cerca de Miranda de Ebro), y derrotas frente al Alfonso III, "el *Imperator"* (866-910), en Polvoraria y Valdemora con la pérdida del norte de Portugal y la fijación de nuevas fronteras a lo largo de la línea del Duero y del Mondego, repoblándose ciudades como Oporto, Sahagún, Coimbra, Burgos, Zamora, Toro... Al mismo tiempo, Muhammad I inició una política de represión violenta contra los cristianos y ordenó que éstos fueran expulsados del ejército, de la administración y de la corte. ¿Resultado? Los mozárabes cordobeses se convirtieron en masa al islamismo, pero el reino siguió desgarrándose por las discordias civiles y por el debilitamiento de la fuerza militar de al-Andalus, impotente ya para enfrentarse a los reinos cristianos del Norte hasta el advenimiento de Abd al-Rahman III en el año 912.

2.3.2. Los mozárabes de Córdoba

¿Cuál ha sido la situación de los cristianos durante este período de conquista

musulmana? "La impronta cultural visigoda, la pervivencia de su derecho, así como la permanencia del sustrato hispanolatino no pudieron borrarse de manera repentina porque los musulmanes conquistadores carecían de medios para ello, pero sí se produce un cataclismo político y social que afectará a una parte de la Península a lo largo de varios siglos" (Fanjul, 2002, 24). De modo imprevisto caen sobre los cristianos hispanovisigodos una religión totalizadora y absorbente en el pleno entusiasmo de su triunfo militar, una organización social que todavía no había superado dentro de sí misma el estadio tribal y una cultura embrionaria dependiente de los países recién conquistados y muy alejada aún de los esplendores futuros. Ésta es la situación de los cristianos en al-Andalus.

La aplicación de leyes más o menos severas dependía de determinadas circunstancias. La ley musulmana concibe el mundo dividido en dos partes: la morada de la guerra ("*dar al-harb*") y la morada del Islam ("*dar al-Islam*"). Nadie tiene derecho a oponerse a la ley de Dios. Por eso el camino de Dios puede imponerse por la fuerza. El Islam hará una invitación a la conversión, y de la respuesta a esa convocatoria dependerá el trato final. El Corán distingue entre los politeístas y la "gente del libro" (cristianos y judíos). Los primeros pueden elegir entre aceptar el Islam o la espada; para los segundos, la elección es entre la conversión o someterse pacíficamente a la tolerancia islámica con algunas restricciones. Por otra parte, la conquista de una tierra no musulmana por musulmanes admitía dos formas: el "*sulh*", producida por la ocupación violenta de las tierras, que consideraba a los cristianos como "protegidos", y el "*ahd*", alcanzada por negociación, que reconocía la propiedad de las tierras, salvaguardaba las personas, la libertad religiosa y una autonomía política, considerando a los cristianos como "protegidos-aliados". En ambos casos, los cristianos conservaban casi intacta su organización política, judicial, económica y eclesiástica, aunque se marcaran especiales exigencias.

Las relaciones entre musulmanes y cristianos en toda sociedad islámica se regían fundamentalmente por el pacto que Umar ben Abd al-Aziz estableció con los cristianos y judíos de Nayran, en el Yemen, incorporando modificaciones y nuevas cláusulas según las eventualidades religiosas o de conquista. Este tratado también sirvió de pauta en al-Andalus: se tolera la presencia de cristianos y de judíos, y se permiten sus prácticas religiosas, pero con ciertas prohibiciones y servidumbres: 1) todo culto fuera de los templos estaba penado; y aún dentro de ellos, lo que pudiera ser demasiado solemne o llamativo debía ser eliminado: derribar las torres, negar el uso de campanas, impedir los entierros públicos, no autorizar la construcción de nuevos templos o monasterios, no permitir la reconstrucción de los destruidos, etc., son algunas de las coacciones que la ley islámica impuso a los mozárabes; 2) nunca debían confundirse con los "creyentes". Para ello tenían que distinguirse en el vestido con ciertos distintivos, y en sus nombres se les prohibía el uso de "kunias"; tampoco podían utilizar expresiones coránicas; 3) se les exigía un juramento de fidelidad a la autoridad del reino; 4) estaban sujetos a tributos, de los que había dos clases: el primero era anual y gravaba a las personas (se llamaba de "capitación"), siendo específico y discriminatorio de los "no creyentes", obligando

únicamente a los "hombres adultos, libres y capaces de trabajar"; el segundo se impuso inicialmente a las tierras de los "no creyentes", pero se generalizó progresivamente; también hubo otros impuestos para mantener el ejército del emir; 5) tenían la obligación de hospedar en los templos y monasterios –durante tres días– a los peregrinos musulmanes; 6) toda práctica de proselitismo estaba castigada con pena de muerte; igualmente el abandono del Islamismo por parte de los musulmanes; 7) se prohibió, como actividad comercial, la venta en público de la carne del cerdo y del vino; 8) el matrimonio de musulmán con cristiana o judía estaba permitido; pero no al revés. Los hijos de matrimonios mixtos tenían que ser instruidos en la religión islámica; 9) era obligatorio observar una actitud respetuosa con la religión musulmana y sus instituciones; las faltas graves, como por ejemplo, las blasfemias contra Dios o el profeta Mahoma, estaban penalizadas con la muerte; 10) no podían formar parte del estado islámico, y por eso se les permitía una organización autónoma y, dentro de ella, tener sus propios jueces que aplicaban el *Fuero Juzgo* y demás normas tradicionales. Sólo en los asuntos públicos y en sus relaciones con los musulmanes estaban sometidos a las leyes generales islámicas.

El quebrantamiento de estas prohibiciones por parte cristiana o judía, y en los casos que implicara perjuicio para los musulmanes, suponía una ruptura del pacto que podía llevar consigo hasta la muerte inmediata del infractor y la confiscación de sus bienes en provecho del erario público.

Tales son las leyes a la que los mozárabes cordobeses estaban sometidos. Pero la realidad era con frecuencia diferente. Es verdad que los cristianos de Córdoba gozaron de libertad en el ejercicio de su fe religiosa, como lo atestigua el mismo Eulogio: "Ninguna violencia de la autoridad les empujó a negar su fe ni les prohibió el culto de su santa y piadosa religión [...], no nos arrastran a la fuerza a abrazar su fe gentílica" (*Memorial de los santos*, I, 18-30). Tampoco parece ser que los cristianos tuvieran que pagar impuestos especiales por su condición de tales, aunque Eulogio se queja de un tributo que debían abonar cada mes lunar arábico (*Memorial de los santos*, I, 21) y de un continuo gravamen que resultaba muy oneroso: intentaban acabar con los cristianos "[...] ahora arrancándoles por la fuerza el insoportable tributo legal; ahora imponiendo un censo general sobre nuestras miserables cabezas; ahora, despojándonos de nuestros bienes, nos trituran con la pérdida de nuestras cosas" (*Documento Martirial*, 18); asimismo dice que Muhammad I los gravó con un nuevo censo durante la persecución de 852: "Carga insoportable con que sobregrava el cuello de los miserables cristianos" (*Memorial de los santos*, III, 1). Álvaro, por su parte, escribe: "¿Acaso no estamos sometidos al yugo de la esclavitud, gravados por un impuesto impagable, desposeídos de lo nuestro, oprimidos por multitud de afrentas, hechos sujetos de proverbios y canciones y convertidos en mofa para todo gentil?" (*Indiculus luminosus*, 3).

La *Crónica bizantina de 741* y la *Crónica mozárabe de 754* reflejan esta misma imagen de brutalidad cruel de los musulmanes hacia los mozárabes de Córdoba. Y así lo describió Álvaro en su *Indiculus luminosus*, transmitiéndolo Eulogio a la posteridad con las siguientes palabras: "La cristiandad española, en otro tiempo tan floreciente bajo la dominación de los godos, ha caído por los altos juicios de Dios en poder de los sectarios

del nefando Profeta, arrebatadas por la hermosura de sus iglesias y la alta dignidad de sus sacerdotes. Por nuestros pecados ha pasado nuestra herencia a manos ajenas y nuestra casa a gente extranjera. Nuestras aguas las bebemos por el dinero y tenemos que comprar nuestras propias maderas. No hay ya quien nos redima de las manos de los infieles, que oprimiendo nuestros cuellos con un yugo gravísimo, procuran exterminar en los ámbitos de su imperio todo el linaje cristiano. Ya no nos permiten ejercer nuestra religión sino a medida de su capricho; ya nos agobian con una servidumbre tan dura como la del Faraón; ya nos sacan a pura fuerza un tributo insufrible; ya imponen un nuevo censo sobre los servicios más miserables; ya privándonos de todas nuestras cosas, procuran destruirnos cruelmente; ya en fin, fatigando a la Iglesia Católica con varios géneros de opresiones y persiguiendo de diversas maneras a la grey del Señor, creen que con nuestros daños prestan a su Dios un grato servicio. ¡Cuánto más glorificaríamos nosotros al Señor si, desechando nuestra desidia, incitados por el ejemplo de nuestros mártires, les imitásemos esforzadamente, no sufriendo más el yugo de esa nación impía! Pero nosotros, míseros, nos recreamos en sus iniquidades, incurriendo en la censura del salmista, cuando dice: «Mezcláronse con las gentes y aprendieron sus obras y adoraron sus ídolos». ¡Ay de nosotros que tenemos por delicia el vivir bajo la dominación gentilicia, y no rehusamos estrechar vínculos con los infieles, y por el continuo trato participamos con frecuencia de sus profanaciones! Llenos están los calabozos de catervas de clérigos. Las iglesias se miran privadas del sagrado oficio de sus prelados y sacerdotes; los tabernáculos divinos ponen horror con su desaliño y soledad, la araña extiende sus telas por el templo; reina en su recinto el silencio más profundo. Confusos están los sacerdotes y ministros del altar, porque las piedras del santuario se ven esparcidas por las plazas, ya no se entonan los cánticos divinos en la pública reunión de los fieles, el santo murmullo de los salmos se pierde en lo más escondido de las prisiones; ni resuena en el coro la voz del salmista, ni la del lector en el púlpito; ni el diácono evangeliza al pueblo, ni el sacerdote echa el incienso en los altares. Herido el pastor, logró el lobo dispersar el rebaño católico y quedó privado de todo ministerio sagrado" (*Documento Martirial*, 18).

¿Por qué surge el conflicto entre mozárabes y musulmanes? ¿Persecución? No podemos hablar estrictamente de persecución. Los musulmanes no obligaban a los cristianos a convertirse al islamismo, y este principio se observó escrupulosamente en Córdoba, como ya hemos visto que atestigua Eulogio. Se trataba de una situación sociopolítica nueva para la Iglesia hispanovisigoda: de retener un poder religioso, político y social casi absoluto, pasa a ostentar un poder exclusivamente sobre los cristianos, quienes a su vez tienen que convivir con una cultura asentada en otros fundamentos religiosos. La imposición de la alternativa de "conversión o muerte" no se dio en Córdoba por parte del Islam. Lo cierto es que los mozárabes recuperaron a finales del siglo VIII dos atribuciones importantes: la elección de obispos y la convocatoria de concilios, antaño supeditadas ambas a la intervención de los reyes visigodos a partir de la conversión de Recaredo. Después de la invasión musulmana, los primeros emires de Córdoba se desentendieron de estos problemas. Y la iglesia mozarabina, al no contar con la protección real, sufre un declive continuado hasta desembocar en una mera

supervivencia. La herejía "adopcionista" en la que incurrió el metropolitano Elipando de Toledo, sus disputas con el Beato de Liébana, la intervención del obispo Félix de Urgell y, algo más tarde, la de Carlomagno y el papa Adriano, finalizaría con la excomunión de Elipando en 794 y el inicio de la desintegración de la cultura y de la Iglesia visigótica en al-Andalus.

¿Reacción cristiana ante el número creciente de conversiones al Islam? Los textos mozárabes no hacen referencia a deserciones antes del comienzo de los martirios voluntarios. De hecho no sabemos el número de conversiones al islamismo en el primer siglo de conquista, pero se podría decir –relativizando las cifras– que, de una población estimada en siete millones, los conversos estarían muy cercanos al millón. Está demostrado que si bien es cierto que los cristianos mozárabes mantuvieron sus iglesias y aprendieron la lengua árabe en contra de la legislación islámica, la mayor parte de la población peninsular se convirtió a la fe musulmana –"*muladies*"– por motivos muy concretos: dejar de pagar los tributos que los cristianos estaban obligados a hacer efectivos, e incluso aquellos otros que no estuviesen previstos en el Corán; los esclavos y siervos conversos alcanzaban la libertad; las familias nobles seguían disfrutando de sus prerrogativas, etc. En nuestra opinión, el problema estaría más vinculado a la creciente islamización de las costumbres, y sobre todo de la cultura de los mozárabes. Ésta sería en realidad la verdadera expresión dolorosa de la crisis interna que aquejaba a la mozarabía de la Bética. En efecto, no puede afirmarse con certeza histórica que Hixam I decretase la prohibición de la lengua y la enseñanza latina entre los cristianos de al-Andalus, obligándoles a usar el árabe. Tal decreto sería, en principio, contrario al espíritu islámico, pero por el grado de arabización que había en la población hispanovisigoda es muy probable que al menos los *muladies* fueran obligados a hablar y escribir en árabe, lo que forzosamente impondría después la exigencia de tal práctica entre los mozárabes. El idioma oficial y más popular fue el árabe, y no podía ser de otra manera: los matrimonios mixtos (musulmán con cristiana) hubieron de dar una descendencia por lo menos bilingüe; los *maulas*, por conversión o por nacimiento de conversos, se ven obligados a entender el idioma religioso de la fe que han abrazado; los intercambios comerciales conllevaban la mutua comprensión de los contratantes, etc. El fragmento del *Indiculus luminosus* de Álvaro de Córdoba que hemos citado es la más clara manifestación del reconocimiento de la agonía de una cultura en tiempos pasados muy floreciente.

Álvaro y Eulogio pretenden solucionar el problema de la influencia cultural islámica con un retorno a las fuentes: Córdoba es un centro de cultura latina y se vuelve a la cultura latina, buscando con ello una nueva latinización de la Bética para contrarrestar la imparable islamización. Como dice el profesor Delgado León (1996, 54), es posible que esto diera a la comunidad mozárabe una conciencia de unidad, no política, pero sí social, frente a la influencia de la religión mahometana. Se ha dicho que las "circunstancias" (aislamiento del resto de Europa, contacto permanente con una cultura extranjera y aun contraria a la cristiana) impusieron una disposición tradicional e intransigente a los mozárabes responsables de la cultura en Córdoba. Pero esto no es así exactamente: desde los primeros años después de la invasión hay una fluida corriente de emigración de

cristianos hacia los territorios carolingios. Estos contactos –ciertamente documentados– entre los grupos cristianos de ambas vertientes de los Pirineos no fueron hechos aislados, sino que son ejemplo de las presumibles relaciones políticas, frecuentes intercambios culturales y deseos de los cristianos mozárabes de implantar en al-Andalus un cierto espíritu de renovación.

Esta presunta toma de conciencia de los mozárabes, y la necesidad de ahondar en sus peculiaridades para conseguir la supervivencia, coincide con un paulatino crecimiento del descontento de la población cristiana durante el emirato de Abd al-Rahman II. A mediados del siglo IX estalla una serie de revueltas alentadas o por el celo ultraortodoxo de los *alfaquíes* musulmanes o por el deseo separatista, como fue el caso de Mérida y Toledo con participación conjunta de mozárabes y *muladíes*. También hubo una rebelión pacífica de los mozárabes cordobeses que se saldó con numerosos martirios voluntarios y una nueva oleada de conversiones al Islam (850-860). Y aunque la subversión de los mozárabes toledanos y emeritenses era política, mientras que el movimiento cristiano cordobés tenía una intencionalidad cultural, la autoridad del emir podría ver en ese grupo a enemigos políticos potenciales.

Lo cierto es que al final sí hubo "persecuciones". Tanto Eulogio (*Memorial de los santos*, II, 1) como Álvaro (*Indiculus luminosus*, 3) sitúan al comienzo de la historia y defensa de los mártires el caso de Perfecto, sacerdote de la basílica de San Acisclo, en las afueras de Córdoba, que bajó a la ciudad y unos musulmanes le preguntaron su parecer acerca de Jesucristo y del profeta Mahoma. El sacerdote respondió: "Yo creo firmemente en la gloriosa divinidad de mi Señor Jesucristo, pero en cuanto a vuestro profeta no me atrevería a deciros la opinión en que le tienen los católicos, pues sé que os mortificaría mucho". Le pidieron que hablara sin temor y Perfecto, requiriéndoles que guardaran secreto, les contestó en árabe: "En un pasaje del Evangelio se lee: «Muchos falsos profetas vendrán en mi nombre y harán grandes señales y prodigios para seducir, si posible fuese, a los mismos escogidos». Entre estos impostores sobresale vuestro gran profeta, que engañado por el antiguo enemigo, seducido por las ficciones del demonio y dado a los sacrílegos maleficios, corrompió los corazones de muchos, enredándolos en lazos de eterna perdición". Le dejaron marchar. Pero al día siguiente, escribe San Eulogio, "una multitud furiosa e irritada empezó a gritar cuando pasaba por la calle: «He aquí el loco y temerario que delante de nosotros vomitó contra el Profeta, con quien Aláh sea fauto y propicio, tantas blasfemias, cuantas no hubiese escuchado con paciencia ninguno de vosotros». Fue llevado ante el cadí de la ciudad. «He aquí, dijeron al juez, un cristiano que ha maldecido a nuestro profeta y a sus sectarios; tú sabes mejor que nosotros la pena que merece tal delito». Perfecto tuvo miedo y negó; la sentencia, según el Corán, era de muerte; pero en la cárcel recobró el valor, preparándose a morir, en una oración continua". El viernes 18 de abril del año 850 fue llevado al lugar de la ejecución a orillas del Guadalquivir, en el arrabal de Secunda: "Perfecto en alta voz decía: «Sí, yo maldije y maldigo ahora a vuestro Profeta; yo me ratifico en llamarle como le llamé antes, hombre endemoniado, hechicero, adúltero e impostor. Yo os hago saber que las profanaciones de vuestra secta son ficciones diabólicas, y que las penas del infierno os

aguardan a todos vosotros, al par con vuestro maestro». Le fue cortada la cabeza y los mozárabes recogieron el cuerpo del mártir llevándolo a sepultar a la iglesia de San Acisclo".

El primero que inicia el movimiento de mártires voluntarios es Isaac, joven, noble, experto en la lengua árabe que ejercía el cargo de "exceptor". Se hizo monje en el monasterio de Tábanos y un día, "con repentino celo de la divinidad", como escribe Eulogio al obispo Wiliesindo (*Carta a Wiliesindo*, II), o como dice en el *Documento Martirial*, "alumbrado, de pronto, por inspiración divina", corre al *cadí* para insultar a Mahoma. El *cadí* –según Eulogio–, "*stupore nimio turbatus*", lo encarcela y lo comunica al emir. Abd al-Rahman II confirma la pena de muerte y es ejecutado el 3 de junio de 851. Lo que llama la atención al juez no es tener que condenar a muerte a un cristiano por blasfemia, sino el modo de haberse producido el hecho: un acto consciente de una persona con conocimiento del árabe y por tanto sabiendo la pena a que se exponía (Delgado León, 1996, 56).

Desde el 3 de junio al 29 un total de doce cristianos injurian delante del *cadí* a Mahoma y son condenados a muerte: Sancho de la Galia, paje en el alcázar; Pedro, sacerdote de Écija;Walabonso, monje del monasterio de Cuteclara, y su hermana María;Sabiniano, natural de Froniano de la sierra de Córdoba, monje del monasterio armilatense de San Zoilo, en el Guadalmellato; Wistremundo, de Écija, monje de San Zoilo; Habencio, monje del monasterio de San Cristóbal; Jeremías, cordobés, fundador del monasterio de Tábanos, muriendo junto con el abad Martín; Sisenando, diácono; Paulo, pariente de San Eulogio, diácono de la iglesia de San Zoilo; Teodomiro, monje, natural de Carmona. En diciembre de ese año es condenada Flora, hija de padre musulmán y madre cristiana, y María. En honor a ellas escribe Eulogio su *Acta sanctarum uirginum Florae et Mariae*, que aparece como el capítulo VII, del Libro II del *Memorialis sanctorum*.

El año 852 empieza con nuevos mártires: Gumersindo, sacerdote de la Iglesia de los Tres Santos, oriundo de Toledo, y Siervo de Dios, monje asimismo de la Iglesia de los Tres Santos; Aurelio, cordobés, hijo de matrimonio mixto, y su esposa Sabigoto, hija de musulmanes, amiga de Flora y María; Félix, cordobés, pariente de Aurelio, y su mujer Liliosa; Giorgio, diácono nacido en Palestina, que fue enterrado en Peñamelaría; Cristóbal, cordobés, pero de linaje árabe, pariente y discípulo de San Eulogio, monje del monasterio de San Martín de Rojana; Leovigildo, natural de Elíberis (Elvira), monje de San Justo y Pastor en la sierra de Córdoba, sepultado con Cristóbal en la iglesia de San Zoilo; Emila y Jeremías, de noble familia cordobesa, el primero diácono, enseñaban letras a los cristianos en la iglesia de San Cipriano; Rogelio, natural de Parapanda (Elvira).

El emir Abd al-Rahman II deseaba fervientemente acabar con aquellos martirios voluntarios. Para ello convocó un concilio ordenando a todos los obispos de al-Andalus que se presentaran en Córdoba. Se celebró el concilio en el verano del año 852. Las sesiones fueron presididas por el metropolitano de Sevilla, Recafredo, anterior obispo de Córdoba y hostil a Eulogio y a sus seguidores. El emir envió de representante a un

"cristiano muy culto" llamado Gómez, que expuso la situación en estos términos: tras censurar a los cristianos que insultaban en público a Mahoma y su religión, les acusa de dividir a la iglesia de Córdoba, y cuestiona la condición de mártires de todos aquellos que forzaban su condena a muerte, a la vez que pedía que éstos no fuesen venerados como tales mártires. Concluyó su discurso con estas palabras: "Nuestro amado monarca, tratando de evitar tantos males, ha visto que sólo vosotros podéis poner un remedio, y confía en vuestro celo y altísima prudencia que le pondréis. El único es que promulguéis un decreto, confirmando con vuestra autoridad sinodal, anatematizando a esos fanáticos, que han buscado la muerte como suicidas y enemigos del orden público, y prohibiendo a los demás que los defiendan, bajo pena de excomunión". Sólo el obispo de Córdoba, Saúl, habló en defensa de San Eulogio y de los mártires. Pero las palabras de Gómez eran una orden del emir; los obispos no tenían libertad para opinar, y en esta situación promulgaron un decreto ambiguo en el que decían: "Lo pasado, pasado. No desaprobamos la conducta de los que han buscado el martirio estos últimos años; pueden darles culto, si les place, los que quieran haber muerto como ellos; pero prohibimos a los cristianos que se presenten en adelante a sufrir esta muerte sagrada".

La muerte de Abd al-Rahman II y la sucesión de Muhammad I recrudece la aplicación de la ley y agrava más la situación de los mozárabes de Córdoba. Los mártires reconocidos en el año 853 fueron los siguientes: Fandila, de Guadix, sacerdote del monasterio de Peñamelaría; Anastasio, sacerdote de San Acisclo; Félix, de Alcalá de Henares, monje; Digna, monja, del monasterio Tabanense; Benilda, de Córdoba; Columba, cordobesa, monja del monasterio de Tábanos; Pomposa, monja del de Peñamelaría; en el año 854: Abundio, sacerdote, natural de Ananelos, pueblo de la Sierra Cordobesa; en el año 855: Amador, de Martos, sacerdote; Pedro, monje; Ludovico, pariente de San Eulogio; Witesindo, natural de Cabra; en el año 856: Elias, anciano sacerdote de la Lusitania; Paulo e Isidoro; Argimiro, de ilustre familia, natural de Cabra; Áurea, de ascendencia árabe, monja en el monasterio de Cuteclara; en el año 857: Rodrigo, sacerdote también de Cabra, y Salomón, cuyo linaje se desconoce.

Con motivo de la muerte de estos dos mártires –Rodrigo y Salomón–, San Eulogio de Córdoba escribió su último libro: el *Apologético de los mártires*, cuya página final es un bello canto lleno de misticismo: "Ya salí al encuentro de vuestros enemigos; ya canté vuestras victorias venerables, patronos míos, testigos insignes de Cristo, luchadores egregios, magníficos vencedores, poderosos defensores del pueblo cristiano; ya canté vuestras victorias para expiación de mis pecados, y provecho de todos los que caminan hacia el reino. No, no habéis de mirar mal, lo que con verdad he dicho de vosotros; seguro estoy de que ha de ser agradable a vuestros ojos y a los ojos de Cristo y así os ruego, yo, el pecador Eulogio, pobre en méritos, pequeño en santidad y grande en pecados, que me ayudéis con vuestra intercesión entre los escándalos pavorosos del mundo y me libréis de los suplicios del infierno que he merecido por mis culpas".

Después de esta fecha conocemos algunas muertes esporádicas, pero no hay constancia del cese de los martirios o si faltó el testimonio escrito de alguien que los recordara. Las obras de Eulogio y Álvaro de Córdoba tienen la fuerza de hacer perenne

la evocación de estos mártires.

2.3.3. Cristianismo e Islam en la Córdoba mozárabe

La mozárabe fue una cultura que se desarrolló en un medio hostil y que, por tanto, estuvo condicionada más que ninguna otra por las circunstancias. No es cosa trivial tener que convivir, de la noche a la mañana, con un pueblo extraño de raza, religión, lengua y cultura diferentes. Lo que en 711 empezó como una guerra por el trono entre Rodrigo y los hijos de Witiza acabó por ser, dos o tres años más tarde, una confusión indescriptible, un desconcierto general. Con razón Pedro Chalmeta escribe: "En 711/92H, un hecho militar (la ocupación de Hispania) abrió paso a una nueva entidad política, social, religiosa, cultural, lingüística, jurídica, económica, fiscal y artística: al-Andalus. Esa creación nueva dejó huellas indelebles en el futuro" (Chalmeta, 1994, 19).

La conquista musulmana había sesgado de raíz el proceso de desarrollo cultural de la Bética, que había puesto al reino visigodo a la cabeza de la Europa del siglo VII. A partir de entonces, los mozárabes que aceptaron conscientemente la herencia de Isidoro y Braulio, Ildefonso y Julián tuvieron que resignarse a vivir del pasado.

Hay documentación histórica sobre los efectos del primer encuentro entre la cultura islámica y la cultura cristiana. Sabemos de la reacción hispanovisigoda frente a la invasión musulmana, y cómo el núcleo cristiano de resistentes tuvo que construir una ideología y unos mitos para entroncar con la antigua monarquía visigótica: la protección de Dios, Covadonga y el milagro eran los fundamentos legales de la nueva monarquía.

Pero había otros cristianos que comenzaban a vivir una situación nueva: la de no ser la clase dominante, sino la dominada por una fuerza extranjera que tenía otra religión y otra cultura. Nos ha quedado constancia de la confrontación ideológica en Córdoba. En efecto, junto al hostigamiento bélico se desarrolló en Córdoba un enfrentamiento de dos culturas, de dos religiones y de dos mentalidades. Ya lo sabemos: durante años, cristianos y musulmanes cohabitaron, que no convivieron. Entre los años 850 y 859, bajo Abd al-Rahman II y Muhammad I, son condenados a muerte y ejecutados por la autoridad islámica cuarenta y siete cristianos mozárabes: unos por haber sido obligados a manifestar su fe; otros porque libre y voluntariamente insultaron a Mahoma; algunos porque el matrimonio mixto les obligaba a abrazar la religión musulmana y no lo hicieron, siendo condenados a muerte conforme a la ley islámica; o bien hijos de musulmanes que renegaban de su fe y padecían la misma condena.

En esta tensión agónica entre adaptación e integrismo transcurrió la existencia de la minoría religiosa mozárabe, sacudida intermitentemente por profundas convulsiones emocionales. Los cristianos tuvieron que soportar heroicos sacrificios por su fe, pero también lamentables envilecimientos. Los obispos, y no ya el herético Hostegesis de Málaga, sino el propio Saúl de Córdoba y Samuel de Elvira, obtuvieron sus mitras por simonía, mientras que algunos cristianos compraron por grandes sumas el derecho a

recaudar impuestos, a fin de gravar y humillar aún más a la comunidad mozárabe. De esta manera, junto a la más exaltada y sincera religiosidad, hubo manifestaciones de corrupción y vicio, de delación y cobardía.

Conforme avanzaban los años de dominación musulmana, el número de familias integradas sólo por elementos hispanovisigóticos fue haciéndose cada vez más reducido. Por otra parte, la invasión islámica coincide con la incipiente aparición de las lenguas protorromances, de lo que es documento de valor inapreciable la carta del metropolitano Elipando de Toledo a Félix de Urgell, redactada en un latín de macarrónica bajeza y muy defectuoso, documento quizá el primero escrito en la Península que indica cómo la lengua latina agoniza incluso en ambientes culturalmente privilegiados. El latín, deficientemente aprendido, viciado por el desbordamiento de la lengua popular que desfigura la morfología y ultraja la sintaxis, está estrangulado en su uso y desarrollo por el asedio ideológico de la lengua árabe. Le queda todavía un reducto: el propio estamento clerical que, por su formación literaria tradicional, vive más en contacto con los códices de la cultura latina. Pero también aquí se percibe, como hemos dicho, la decadencia entre lamentaciones y burlas. Si el metropolitano de Toledo, Elipando, que maneja con soltura la lengua latina, escribía familiarmente a fines del siglo VIII al obispo de Urgell: "*Sciente uos reddo quia exeunte julio uestro scripto accepi et exeunte augusto uobis etiam scripsi. Sed eueniente occasione...*", a mediados del siglo IX el abad Sansón se mofa de los solecismos disparatados del obispo de Málaga, Hostegesis: "Éstos son los términos de la primera sentencia dictada en nombre del concilio por sus impurísimos labios [se refiere al obispo, que él llama *Hostis Jesu*]. Si alguno busca en ella un buen latín, difícilmente podrá hallarlo. Si busca una ortografía correcta, se dará cuenta que no hay ninguna. Si examina el sentido, podrá pensar enseguida que son las palabras de un loco. ¿Quién, no digo ya un gramático o un dialéctico, un filósofo o un maestro de ortografía, sino, por decirlo de alguna manera, una persona con conocimientos elementales, no podrá calificarle de ridículo y mostrar como digno de ser corregido por niños a quien, confiado en su estupidez, con una mente henchida de engañoso orgullo, desconoce incluso el orden de las sílabas y no sabe los tiempos de los verbos, sino que se atreve a dictar como las viejas en nombre de los obispos y a boca llena tan rancios principios? Está claro que es más un bárbaro que un elocuente orador latino. [...] Venid acá, os ruego, todos los que sabéis latín y, si podéis, contened la risa, cosa que yo no puedo. Si no, riéndoos conmigo, frotad ambas manos, como hacen los que se ríen. ¡Oh, admirable elocuencia!, ¡oh, temible pompa de las palabras!, para no decir nada de lo demás" (*Apologético contra los herejes*, II, VII, 1-2).

En este mundo extraño y ambivalente, misterioso y enigmático, nos introduce con su *Apologético contra los herejes* el abad Sansón. Por su parte, Eulogio de Córdoba recoge en sus escritos la narración de los sucesos, la justificación de los martirios y la vehemente refutación de las doctrinas islámicas como elocuente testimonio del conflicto ideológico de los mozarabines cordobeses. Si la historia de los mártires cristianos está en Eulogio, el pronunciamiento intelectual de la comunidad mozárabe de Córdoba ante el Islam nos ha llegado a través de un libro de Álvaro Paulo, el *Indiculus luminosus*.

A) Abad Sansón

Sansón nació en Córdoba el año 810. Su obra nos demuestra que fue un perfecto conocedor de las Sagradas Escrituras, y su testimonio personal nos dice que tuvo conocimiento cabal de la lengua árabe como lo evidencia el que fuera llamado en diversas ocasiones por el emir Abd al-Rahman II para pasar del árabe al latín las cartas que dirigía al rey de los Francos: "En una ocasión en que el rey de España tenía que dirigir una carta al rey de los Francos en el año 863, fui llamado por disposición del rey. Puesto que, como acostumbraba a hacerlo ya de hacía tiempo, debía yo traducir la carta del árabe al latín, me presenté y lo hice" (*Apologético*, II, Pref. 9). Fue ordenado sacerdote y llegó a ser abad del monasterio de Peñamelaria. Allí se encontraba cuando se produce su enfrentamiento con Hostegesis, obispo de Málaga.

El obispo Hostegesis –a quien Sansón moteja *Hostis Jesu*–, colaborador con los emires de Córdoba y con actitudes de hostilidad personal contra el abad Sansón, pretendió desacreditarle ante los obispos que asistían al concilio de Córdoba del año 859. Para ello consiguió que los prelados acusaran de herejía al abad de Peñamelaria y promulgaran la siguiente sentencia condenatoria dictada por *Hostis Jesu* en nombre del concilio, recogida en el *Apologético:* "1. En el nombre de la santa y venerable Trinidad, todos nosotros, siervos insignificantes de Cristo, humildes sacerdotes, asistíamos al Concilio de Córdoba. Mientras en nuestra asamblea se trataban asuntos eclesiásticos y estábamos contentos con la sencillez cristiana concedida por Dios, de repente, un individuo llamado Sansón, peste corrompida, saltando por su cuenta, *profirió muchas impiedades contra Dios y muchas opiniones en contra de las reglas de manera que más parecía un idólatra* que un defensor de Cristo. Así, para empezar, *permitía los matrimonios entre primos hermanos*. De este modo, al dar cosas carnales a hombres carnales, pasando inmediatamente a otras impiedades, buscaba partidarios por las calles. Continuando con otras afirmaciones, *intentó condenar ciertos textos de los Padres, que suelen cantarse en la Iglesia*. Y cayó en tal grado de impiedad y perfidia, y pensaba tan locamente de Dios que *dijo*, cosa que no se puede decir, *que la divinidad del Todopoderoso se difunde como la tierra, el agua, el aire o la luz*. Llegaba hasta el extremo de afirmar que *Dios está con la misma esencia tanto en el profeta mientras vaticina, como en el diablo, que se desliza por el aire, o en el ídolo* que es venerado por los infieles. Incluso *asegura que está dentro de los más insignificantes gusanillos;* y eso no se puede decir. Nosotros, en cambio, creemos que está dentro de todo por sutileza, no por sustancia. A partir de esto, ha caído en la aberración de afirmar que, *además de las tres personas de la divinidad, es decir, Padre, Hijo y Espíritu Santo, hay no sé qué otra clase de seres parecidos* que no son criaturas, sino creadores. De este modo *introduce tan neciamente como los gentiles la pluralidad de dioses*, y se desliza con tanta maldad y tanta perfidia de un error a otro, que parece romper toda regla. Anticipándonos a estos trucos y palabras engreídas, condenamos a su autor juntamente con su error para que la sencillez cristiana, que no sabe ceder al error y a la charlatanería, arranque de sus miembros tan abominable error. Por eso lo hemos condenado al

destierro, lo hemos despojado de su honor sacerdotal y le apartamos para siempre de todo cargo clerical. Más aún, lo separamos con la mayor severidad del cuerpo de toda la Iglesia, no sea que la peste de un solo miembro, con su pestilente corrupción, arrastre a los demás miembros sanos y sinceros. Por eso decidimos cortarle con el cauterio canónico y evitamos sus vanas afirmaciones, contentos con la enseñanza del Apóstol: «Del hereje, después de la primera y segunda amonestación, apártate». Entretanto, si alguno, después de nuestras saludables advertencias se asocia o se une a él, si alguno sigue sus vanos e inútiles comentarios, los escucha o les da su asentimiento. Y esta página, con estas y otras estupideces semejantes, merecedoras de que se burlen de ellas todos los cristianos, está firmada después por los obispos" (II, III, 1).

La osadía y obstinación de sus enemigos, y la insoportable persecución a la que fue sometido por Hostegesis y su "auxiliar y colega" Servando, motivó que el abad Sansón escribiera su *Apologético contra los herejes:* "Llega el momento en que conviene ya que luche, haciendo oír mi voz contra sus bagatelas, y que actúe abiertamente con el ministerio de la palabra «especialmente cuando, como dice san Julián, no querer confesar la fe es lo mismo que negarla». [...] Me pondré en pie, me levantaré y ahuyentaré de las puertas del que me redimió a los malignos cuervos y buitres, milanos y aves dañinas hasta que, al apagarse el fervor de su iniquidad, se quemen con el fuego del Espíritu Santo las almas colocadas sobre la venerable ara de su cruz. Por eso, exponiendo primero lo que leí o lo que dictó contra mí en el momento del concilio, intentaré responder a cada una de sus erróneas opiniones sobre Dios, y refutar su no pequeña locura así como sus creencias, a las que obligaron a someterse a los hijos de la iglesia de Martos, entre los que creo encontrarme" (II, Pref. 10).

¿Cuál es la intención doctrinal de la obra? Él mismo nos lo dice: satisfacer la voluntad de muchísimos que se afanan por agradar a Dios, y mostrar a muchos las cosas que se deben creer piadosamente y que conviene predicar. Para ello, "a veces daré a conocer humildemente a mis hermanos lo que descubra. A veces opondré el escudo de la fe a los adversarios y a los que, bajo el pretexto de la fe, lanzan los dardos inflamados de la impiedad. Luego dirigiré contra los enemigos la espada de dos filos de la palabra de Dios" (*Apologético*, I, Pref. 1-4).

El contexto ideológico en que se escribe el *Apologético* está determinado por la situación política, cultural y religiosa de al-Andalus, y más concretamente de Córdoba. Los mozárabes cordobeses fueron testigos en el siglo IX de la pretensión musulmana de extender su influjo absoluto sobre las personas, las creencias y las instituciones; ellos sufrieron la evolución, en ocasiones forzada, de una sociedad que amenaza la supervivencia de su religión y de su cultura. En una situación tan crítica como compleja, era comprensible que surgieran conflictos entre personas que contemplaban los hechos desde puntos de vista diferentes. Como dice Del Cerro (1998, 10), a quien seguimos, hubo extremistas por ambos lados: si los mártires voluntarios representaban una reacción entre el fanatismo y la desesperación, en el extremo opuesto había mozárabes que vendían su fe y la de los demás cristianos a cambio de favores de la corte musulmana. Algunos de éstos fueron Hostegesis y Servando.

La conducta del obispo tiene para Sansón aspectos morales y dogmáticos censurables: adquirió la mitra episcopal por medios simoníacos, ejerció su ministerio vendiendo por dinero la ordenación sacerdotal y otros cargos eclesiásticos, impuso a los fieles impuesto abusivos que gravaban a los más débiles e iban a parar a manos de los reyes y jefes musulmanes en forma de presentes, regalos y contribución a banquetes suntuosos: "El primer autor y renovador de esta herejía es Hostegesis, malacitano, a quien podríamos llamar mejor *Hostis Jesu*. Pues, arrastrado por una pésima codicia e instigado por un vergonzoso error, no creyó satisfacer su rabia más que comenzando, para desdicha de su alma, a amasar tesoros de los bienes de los desgraciados, tras recibir la mitra episcopal, a los veinte años aproximadamente, en contra de las leyes de los sagrados cánones. Así, la jerarquía mal conseguida no cesó de utilizarla peor. Comenzó a disipar el sacerdocio de Cristo, comprado por simonía, al hacer que el cargo de sacerdote, si se le puede dar ese nombre, lo desempeñaran aquellos que lo conseguían de él con presentes. Y quien se sospecha que había adquirido la gracia del Espíritu Santo con mucho dinero, no vacila en amontonar plata con ventas simoníacas [...]. Enriquecido con estos recursos, ofreciendo a los reyes y jefes de palacio presentes y regalos, y preparando delicados manjares y doradas copas, se entregó a la crápula hasta la náusea con los hijos de los reyes, hermanos y oficiales de palacio. Éstos, en medio de los banquetes, se alzaron unos contra otros en desenfrenada pasión y cometieron actos impuros. [...] De ahí que quien debiera haberse granjeado un buen nombre ayudando a los necesitados es considerado más malvado que ellos por participar en las crápulas de los malvados, ya que la fortuna une a los que encuentra iguales. Pues mientras una tropa de soldados armados guarda sus puertas, Cristo ausente pasa hambre en sus miembros. [...] Finalmente, recorriendo todas las iglesias so pretexto de una visita, como suelen hacer los obispos, comenzó a preguntar los nombres de cada uno de los cristianos y a escrutar con particular atención los de los niños y jóvenes, como si fuera a orar por ellos. Después, teniendo anotados los nombres de cada uno, según atestigua toda la provincia, se dirigió a Córdoba, ciudad principal de España, y, como enemigo de sus conciudadanos, exigió que las gentes de su provincia fuesen castigadas con contribuciones excesivas" (*Apologético*, II, Pref. 2).

Con palabras muy parecidas habla de Servando, el "auxiliar y colega" de Hostegesis: "El auxiliar y colega de este crudelísimo *Hostis Jesu* es Servando, necio y provocador, orgulloso y arrogante, avaro y rapaz, cruel y obstinado, soberbio y más audaz que su maestro. Aunque de diferente rango, calumnia, sin embargo, a la Iglesia de Dios con la misma crueldad. [...] Y así, persiguiendo en diversas ciudades con un mismo espíritu de perseguidor al humilde pueblo de Dios, *Hostis Jesu* devasta a Málaga, y Servando a su señora la iglesia cordobesa. Hasta tal punto extendió las insidias de su precoz crueldad que, sometiendo a tributos públicos a los más pobres, expuso a un número infinito de cristianos al peligro de la prevaricación. Y a aquellos a quienes la misericordia divina hizo intrépidos y fuertes para soportar los males presentes por la esperanza de una vida eterna, los obligó a pagar impuestos a los reyes ismaelitas. [...] Después hizo tributarias a todas las iglesias de la citada ciudad y, como enemigo impuro,

deseó ávidamente incrementar los tesoros del fisco con las purísimas ofrendas de los fieles, recogidas para uso del templo del Señor. Y expoliando la mesa de Cristo y enriqueciendo los tesoros del fisco, parecía quitar el agua a los que tenían sed y arrojarla en las profundidades del mar" (*Apologético*, II, Pref. 5).

En cuanto a la orientación del obispo malacitano en determinados aspectos del dogma, el abad Sansón lo define como "maestro de herejía", porque algunas de sus afirmaciones referidas a Dios rozaban la heterodoxia, situándose muy cerca de la herejía antropomorfista: "Sucedió poco después que, al oír de mí que Dios está en las cosas más grandes y en las más pequeñas por la inmensidad de su esencia, y que ninguna naturaleza puede encerrarlo en su sustancia eterna, llevados por la envidia, arrastrados por la necesidad y cegados justamente por el Señor todopoderoso como castigo por sus maldades anteriores, se alzaron para perderme. Pues yo no creía con ellos que Dios, sentado solamente sobre su trono, mira desde lo alto como un vendimiador a las criaturas que están debajo de él y que se halla dentro de todo por sutileza, no por sustancia, y porque me atrevía a negar que había estado encerrado en el aposento del corazón de la Virgen, como mandaba creer el maestro de la herejía, *Hostis Jesu*, extendiendo su brazo y cerrando el puño. Como mi pequeñez dijera que Dios está dentro de todo y afirmara sin reparos que para la unidad de la persona había estado encerrado dentro del vientre de la Virgen, no en su corazón, la citada bestia, llena de viperino veneno y cegada para la luz del conocimiento, apretando los dedos y cerrando el puño, dijo: «O dices que Cristo estuvo encerrado dentro del corazón de la Virgen o, tachado de anatema, perderás tu propio ministerio». Al no estar yo de acuerdo con él ni ceder por un momento a esta blasfemia, mandó que se leyese una sentencia, ya redactada, contra mí, llena de la hiel de su herejía" (*Apologético*, II, Pref. 7).

¿Qué fuentes utiliza el abad Sansón en su obra? La realidad es que todas sus afirmaciones están sustentadas en multitud de textos de las Sagradas Escrituras y en un amplio elenco de escritos patrísticos y eclesiásticos: de los 45 libros que componen el Antiguo Testamento, menciona 21; y de los 27 del Nuevo Testamento, cita 24. Los Santos Padres y escritores eclesiásticos a que acude y las obras que de ellos nombra son: San Agustín: *Confesiones, De ciuitate Dei, De diuersis quaestionibus, Dialogus Quaestionum, Epistulae, Sermones*; Casiano: *Collationes*; San Cipriano: *Epistulae*; Claudiano: *De statu animae*; San Efrén: no cita libro; Euquerio de Lión: *Instructionum ad Salonium libri II*; San Fulgencio de Ruspe: *De fide ad Petrum, De incarnatione Filii Dei*; San Gregorio: *Homiliae in Euangelia, Homilía in Ezechielem, Moralia in Job*; San Hilario de Poitiers: *De Trinitate*; San Ildefonso de Toledo: *De uirginitate perpetua beatae Mariae*; San Isidoro: *De eclesiasticis officiis, Differentiarum libri, Etymologiarum libri, Sententiae*; San Jerónimo: *Commentarius in epistulam ad Philemonem, Epistulae, Vita Pauli*; San Julián de Toledo: *Antikeimenon, De comprobatione sextae aetatis, De Missa Quotidiana, Prognosticum futuri saeculi libri tres*; Juvenco: *De natiuitate, Euangeliorum libri IV*; Sedulio: *Paschale Carmen*. También cita en una ocasión las *Actas del Concilio de Éfeso*, y hay además una serie de referencias no localizadas. Sorprende asimismo el paralelismo doctrinal de su "credo"

con los contenidos de los símbolos de fe promulgados por los concilios de Toledo, el Símbolo "Quicumque" o Atanasiano y demás reglas de fe que se contienen en el *Enchiridion Symbolorum*.

¿Cuál es el contenido del *Apologético?* La cultura mozárabe estuvo muy preocupada por problemas religiosos de orden "cristológico" y "trinitario". Tales son las principales reflexiones del abad Sansón. Por lo tanto, el *Apologético* –del que seguimos la edición del profesor Palacios Royán (1998)– es ante todo la respuesta a un conflicto teológico dentro de la más absoluta ortodoxia.

Aunque la pretensión de Sansón fue escribir tres libros: "He decidido componer tres libros, en los que no dudaré en exponer públicamente mi fe y hacer frente a las necedades de los herejes" (*Apologético*, I, Pref. 9), lo cierto es que el *Apologético* comprende solamente dos: el primero es una exposición y desarrollo de la ortodoxia de su fe cristiana; el segundo es la respuesta a las acusaciones concretas de Hostegesis y los Padres conciliares y la presentación de la situación social de los mozárabes de Córdoba. Sin embargo, Colbert (1962) opina que el actual texto contiene los tres libros que pensara el abad Sansón: el segundo comprendería el Prefacio y los cinco primeros capítulos, y el tercero empezaría en la oración del capítulo VI y abarcaría los capítulos restantes del actual Libro II. Esta idea se ratifica porque, parece ser, el abad Sansón dio por concluida su tarea según se deduce de las palabras finales del Libro II: "Pero como este libro llega a puerto después de surcar en su larga travesía rutas llenas de escollos, en la medida en que puedo, doy gracias al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, con cuyo favor creo haber dado suficiente respuesta a mis enemigos. Fin".

El Libro I se inicia con un Prefacio en el que el abad cordobés de Peñamelaria justifica por qué escribe su *Apologético*, junto con una oración invocatoria a Dios para que le ilumine "y con tu ayuda, pueda yo defender tus derechos". El capítulo I lo dedica al "elogio de la verdadera fe", fundamento de la virtud del hombre justo y de la "conquista" de todos los bienes. En los nueve capítulos restantes presenta pruebas bíblicas y patrísticas de la divinidad y unidad de esencia de la Trinidad, de la infinitud y ubicuidad de Dios, y del "misterio" de persona y naturalezas de Jesucristo en su relación con la Virgen.

Capítulo II: testimonios con que se demuestra que el Padre todopoderoso es Dios: "2. Dios Padre no ha nacido, pues, de ningún dios, pero de él nace el Dios Hijo. Es verdadera luz, no surgida de ninguna luz, pero de él surge el Hijo, verdadera luz. Es todopoderoso por su propia omnipotencia, no nacido ni hecho de ningún todopoderoso. De él nace toda la omnipotencia del Hijo y procede la omnipotencia del Espíritu Santo. Es inmenso, no nacido de ningún inmenso, engendrador del inmenso Hijo. Es la verdad y autor de la verdad, sin proceder de ninguna verdad anterior. De su divinidad surge igualmente la divinidad del Hijo y la del Espíritu Santo, pero su divinidad no viene del Hijo ni del Espíritu Santo. Por lo tanto, el Padre, creador de todas las cosas, engendra al Hijo creador, pero él mismo no fue engendrado por ningún creador. No tomó su origen de nadie, pero de él nace el Hijo y procede el Espíritu Santo".

Capítulo III: testimonios con que se demuestra que la divinidad del Hijo de Dios

nació de la esencia del Padre: "1. [...] Cristo, Hijo de Dios [...] es Dios, pero procede de Dios, por el que además es Dios. Es eterno, de un eterno, por lo que es igualmente eterno. Es inmortal, de un inmortal, por lo que es inmortal. Es engendrado por uno que no fue engendrado, y él no engendra a nadie. Es inmutable e ilocal, nacido de un inmutable e ilocal, de quien procede como inmutable e ilocal. Nacido de uno que no nació, de él procede el Dios que ni engendra ni es engendrado. Perfecto de un perfecto, por lo que es perfecto. Dios entero de Dios entero, por lo que es Dios entero. Es lo mismo que el Padre, pero no es el mismo que el Padre. Nació de tal manera que no se separa del Padre. Habita de tal modo en el Padre que no se confunde con él. El Padre que lo engendró sin el Hijo, nunca existió sin el Hijo, pues el Padre lo engendró sin él, porque no fue propio de él engendrarse a sí mismo con el Padre, aunque siempre tuvo el ser con el Padre. Aquella naturaleza perfecta ni recibe aumento ni sufre menoscabo. Por eso tenía en él al que engendró, porque lo engendró de su propia esencia. Por lo que ni se multiplica la divinidad al crecer el número de las personas, ni se reduce en cada una de ellas".

Capítulo IV: el Espíritu Santo es Dios y procede del Padre y del Hijo, recoge la valiosa aportación que los teólogos hispanovisigodos hicieron al dogma católico: la incorporación en la *formula fidei* de la expresión *Filioque*. El concilio I de Toledo (400) elaboró las "reglas de la fe católica" contra todas las herejías y especialmente contra el priscilianismo. En 447 se reúne un nuevo concilio y en él se aprueba un "nuevo símbolo antipriscilianista", elucubrado por Pastor, obispo de Palencia, en el que se añade el *Filioque:* "*Spiritum quoque Paraclitum esse, qui nec Pater sit ipse, nec Filius, sed a Patre* Filioque *precedens. Est ergo ingenitus Pater, genitus Filius, non genitus Paracletus, sed a Patre* Filioque *procedens*" ("que existe también el Espíritu Paráclito, que no es ni el Padre mismo ni el Hijo, sino que procede del Padre *y del Hijo*. Es, pues, ingénito el Padre, engendrado el Hijo, no engendrado el Espíritu Santo, sino que procede del Padre *y del Hijo*"). He aquí las palabras del *Apologético:* "1. [...] También es Dios de dioses y Señor de señores, pero procede del Padre, Dios de los dioses, y del Hijo, Señor de los señores. En cambio, de él no procede ni Dios Padre, ni el Hijo, Señor. Es altísimo, procedente de un altísimo, pero el no es principio ni de un altísimo ni de otro altísimo. Es perenne, del Padre perenne y del Hijo perenne; pero de él no procede ningún otro perenne consustancial a él. Procede del engendrador y del engendrado, pero él mismo no engendra ni ha sido engendrado por nadie. Procede del no nacido y del nacido, pero él no es el origen de la divinidad del Hijo, ni nace sólo de la persona de Padre, como el Hijo. Procede del Padre dador y del Hijo dador, y es igual a los dadores. Fue enviado por el Padre y por el Hijo, pero no es menor que el Padre ni que el Hijo. Procede de ellos, es igual a ellos, no es posterior en el tiempo, ni menor en majestad, ni desigual en virtud, ni inferior en gloria, ni peor en naturaleza, ni distinto en esencia. Procede atemporalmente del Padre y del Hijo por lo mismo por lo que existieron el Padre y el Hijo. De la misma manera que siempre fue el Padre y siempre fue el Hijo, también fue siempre el Espíritu Santo. Pues igual que no es propio de Dios el no ser así, no es propio del Espíritu Santo el no haber procedido. Ya que, como el Padre y el Hijo siempre se

amaron, nunca fueron sin el Espíritu Santo, que es el amor de ambos. Es, sin duda para ambos, el amor sin principio. Por tanto, el Espíritu Santo, sin haber empezado, tiene con ellos una unidad natural y una misma eternidad. Es además Espíritu del Padre y del Hijo, pero no es Padre para el Hijo ni Hijo para el Padre. Permanece en el Padre, pero es una persona distinta del Padre; permanece en el Hijo, pero no es el Hijo. Aunque el Padre y el Hijo están en él, nunca se cambió de su propia persona a las otras dos personas. Pues, a pesar de que es tenido por Señor y Padre por lo que a las criaturas se refiere, nunca es llamado Padre entre los nombres relativos de las personas, igual que toda la Trinidad es Espíritu por la sustancia, aunque la Trinidad no sea la persona del Espíritu Santo en la verdadera e inseparable Trinidad".

Capítulo V: unidad en esencia de toda la Trinidad: "1. [...] Una es, en fin, la gloria incomprensible e inestimable de la Santa Trinidad, una es su serena e impasible esencia, en la que no se encuentra nada diferente, nada, en absoluto, o añadido o cambiado o disminuido. Porque su simple y perfecta naturaleza ni tiene dónde avanzar, ni está sometida a cambio, ni es ella misma otra cosa que lo que en sí misma tiene. En la suprema y verdadera Trinidad sólo encontramos distinto el que cada Persona tiene su propio nombre. Es, en fin, propio del Padre tener un Hijo y no ser Hijo; es propio del Hijo ser engendrado por un ingénito y no engendrar; es propio del Espíritu Santo proceder de uno y de otro, pero no engendrar ni ser engendrado. De donde tiene el Padre lo que no tiene el Hijo, y el Hijo tiene lo que el Padre no tiene, y el Espíritu Santo tiene lo que no tienen ni el Padre ni el Hijo. El Padre tiene la eternidad sin nacimiento, el Hijo, el nacimiento con la eternidad, y el Espíritu Santo, el proceder sin nacimiento con la eternidad".

Capítulo VI: la humanidad del Hijo de Dios fue creada: "2. Jesucristo, bajo la figura de siervo, es hombre verdadero, concebido y nacido sin semilla humana, creado por toda la Trinidad, pero asumido sólo por la persona del Hijo. Fue concebido sin pecado y sin pecado murió, y es el único que resucitó de entre los muertos [...]. 3. A Cristo le concibió una virginidad no quebrantada y lo parió una virginidad inviolada. Porque no fue arrastrada por ninguna llama de pasión, ni seducida por ningún deseo de varón, ni atraída por ningún deleite de la carne, sino que, dispuesta sólo a cumplir sus deberes para con Dios, aceptó la venida de la Trinidad para que hiciera en ella el nuevo milagro, Trinidad que muchas veces le había asistido como vivificadora, protectora e inspiradora de todo lo bueno. De la sustancia de la Virgen tomó principio la humanidad del Hijo, al ser creada por el autor de todas las cosas. Cristo no fue formado de la nada ni de un cuerpo celestial o aéreo, sino que nació de la semilla de Abraham".

Capítulo VII: la única persona y las dos naturalezas que hay en el Hijo único de Dios: "1. [...] Cristo tiene una sola persona unida inconfundiblemente en dos naturalezas. Pues igual que el alma y el cuerpo, aunque son sustancias diversas, constituyen una sola persona en cada hombre, así la divinidad y la humanidad constituyen un solo Cristo en unidad de persona, no por haber cambiado cualquiera de las sustancias, de modo que pueda pensarse que el Verbo de Dios se cambió en alma y carne, o bien la carne humana o el alma se cambian en divinidad o en principio divino, sino que permanecen las

propiedades de cada esencia. Así las distintas naturalezas están unidas en una sola persona [...]. 3. No dividas las personas ni consideres dos Cristos en un solo Cristo a causa de las dos sustancias, porque es uno con el hombre el mismo que es una sola cosa con el Padre. Con el Padre es una sola cosa, no uno solo; en cambio, con el hombre es uno solo, no una sola cosa. Con respecto al Padre es otro, no otra cosa; con respecto al hombre es otra cosa, no otro. Es lo mismo que el Padre, pero no el mismo que el Padre. Sin embargo, el mismo que es hombre, no es lo mismo que un hombre, pues con el Padre es una sola naturaleza y dos personas, con el hombre dos naturalezas, pero una sola persona. Sin embargo, es en el Padre el mismo Dios que en el hombre".

Capítulo VIII: la humanidad del Hijo de Dios fue creada en el vientre de la Virgen: "1. [...] La Virgen, pues, lo recibió en su vientre, y de su vientre lo engendró. Ella es la única que permaneció virgen, a pesar de concebir, gestar y dar a luz. Sólo a ella le fue posible concebir siendo virgen, pues concibió al Hijo de Dios, no por el ardor de la concupiscencia y los abrazos de varón, que quitan la virginidad de la mente y del cuerpo, sino por un don divino y por la sombra del Espíritu Santo, y lo dio a luz inefablemente. Por ello permaneció verdaderamente virgen antes de concebir, después de concebir, virgen también en el momento del parto y virgen al alimentar al Hijo con sus pechos. Y no perdió la virginidad de su cuerpo, la que no perdió nunca la integridad de su mente".

Capítulo IX: la divinidad no tiene fin: "1. [...] Pues lo que no se puede investigar, no se comprende y lo que no puede comprenderse, de ningún modo es limitado. Ahora bien, lo que no es limitado ni comprensible ni investigable por nadie, la razón aconseja creer sin duda que es infinito. La esencia de la Trinidad carece de estas cosas y no puede someterse a ninguna investigación, comprensión o limitación. Por eso san Isidoro, definiendo su excelencia, dice: «La inmensidad de la divina grandeza es tal que Dios está dentro de todo, pero no encerrado; fuera de todo, pero no excluido»".

Capítulo X: Dios está en todas partes: "1. [...] Está claro que Dios, al no estar fuera de nada, está localmente dentro de todo lo que ha sido creado por él, tanto en el cielo como en la tierra, o incluso en las profundidades del mar. Pues lo mismo que Dios llena y posee las criaturas del cielo, alumbrándolas con su luz, y las hace más resplandecientes para poder gozar de la felicidad de su contemplación, así también forma, vivifica, gobierna, modera y rige lo terrestre, y hasta de los mismos infiernos no se desentiende su justicia, por más que tenga que rechazarlos su misericordia".

El Libro II consta de un Prefacio y 27 capítulos. En el Prefacio, el abad Sansón nos cuenta desde su punto de vista la disputa socioeclesial que mantuvo con el obispo Hostegesis y con Servando, y en los cinco primeros capítulos recoge la documentación que provocó su discusión teológica con el obispo de Málaga y los prelados reunidos en el concilio de Córdoba: Capítulo I: credo que Sansón entregó a los obispos en el concilio de Córdoba; Capítulo II: los obispos no censuraron en nada este Credo, sino que incluso lo elogiaron; Capítulo III: copia de la sentencia dictada por *Hostis Jesu* en nombre del concilio; Capítulo IV: llegada de Hostegesis y su disputa con Leovigildo; Capítulo V: copia de la profesión de fe de los que están en comunión con *Hostis Jesu*, dirigida a la sede de Martos.

El Capítulo VI es –de nuevo– una oración pidiendo al Espíritu Santo su protección y ayuda: "Tú, defensor de mi vida, dígnate conceder a tu siervo la paciencia de espíritu, limpia de moho mi lengua y, si place a los ojos de tu clemencia, afílala para destrucción de la perfidia y alabanza de la verdadera fe".

Los tres capítulos siguientes refutan los errores teológicos del Acta conciliar que condenó a Sansón: el Capítulo VII expone los términos de la primera sentencia dictada por *Hosti Jesu* en nombre del concilio y censura cuantos errores hubo en un principio. Es una cruel crítica a la pobreza del latín de Hostegesis y es también el exponente indirecto de una realidad angustiosa para los mozárabes de Córdoba: la imparable decadencia cultural, y con ella su pérdida de identidad hispanovisigótica; Capítulo VIII: se expone a continuación la sentencia dictada y lo que parece que es contrario a ella; Capítulo IX: la naturaleza de Dios es simple y es una blasfemia afirmar: creemos que Dios está dentro de todas las cosas por sutileza, no por sustancia.

Siguen seis capítulos en los que el abad Sansón responde a los contenidos doctrinales de la "Profesión de fe" que Hostegesis envió al pueblo de Martos: Capítulo X: contra lo que aparece al principio de este libro: "Ahora debe examinar el lector si es verdad lo que voy a decir contra aquel credo que *Hostis Jesu*, escribiendo en nombre de los obispos de la Bética, ordenó al pueblo de Martos que aceptase sin vacilar". Capítulo XI: continuación de las palabras del libro hasta la exposición de la antífona.

En el Capítulo XII Sansón replica a la acusación de que "intentó condenar cierto textos de los Padres, que suelen cantarse en la Iglesia", esto es, la enigmática antífona ("La majestad pudo encerrase dentro del aposento del corazón") que tanto obsesionó al obispo de Málaga, y ratifica su "credo" en cuanto a la Encarnación del Hijo de Dios se refiere: "Creo y confieso que el Hijo de Dios, que es esencialmente poder de Dios y sabiduría de Dios, fue concebido como hombre por la Virgen en el tiempo y nació de ella sin que se manchara su pudor. Porque la madre de Dios oyó con su oído, creyó en su corazón y concibió en el vientre. Así, el que nació del Padre como Dios, nació de su madre como verdadero hombre y verdadero Dios", mientras que el Capítulo XIII demuestra que Cristo no estuvo encerrado en la parte del cuerpo llamada corazón: "¿Por qué vamos a tener que dejar de lado afirmaciones y asentir a palabrerías de vieja y no creer más bien que la divinidad estuvo junta y unida de modo inextricable y sin confusión a la humanidad en el vientre, donde ciertamente se forman los miembros y, en cambio, vamos a tener que creer lo que ninguna razón puede demostrar: que «Cristo, porque es todopoderoso, pudo formarse en el corazón de una nueva manera, y estar encerrado en él»". El Capítulo XIV insiste en la misma formulación doctrinal: por ser incomprehensible, Dios no pudo estar "encerrado" en el corazón de la Virgen: "Si los espíritus bienaventurados no pueden comprender perfectamente a Dios en la visión, es decir, en el conocimiento de tanta grandeza, ¿cómo pudo, por la fe, encerrarlo el corazón de la Virgen, cuando no pudo comprender perfectamente cómo es? Pues, si todo el que cree, por el hecho de creer, encierra la majestad dentro del aposento de su corazón, la majestad puede y pudo estar encerrado no sólo en el corazón de la Virgen, sino también dentro del corazón del demonio, lo que es impío sospechar". Parecido contenido tiene el

Capítulo XV: muchas son las puertas que no siempre mantuvo cerrada la Virgen María, a través de las cuales el alma da entrada a las formas corpóreas.

Los últimos doce capítulos están dedicados a discutir sobre la presencia de Dios: en los animales muy pequeños, en Cristo, en todas partes, incluso "donde se obra el mal" y "en los malos": Capítulo XVI: continuación de las palabras del libro en que se dice que Dios está dentro de todas las cosas, pero no dentro de los animales pequeñísimos.

Capítulo XVII: respuesta con que se aprueba que son falsas sus acusaciones y se demuestra que la divinidad permanece especialmente en Cristo, es el más importante respecto a toda esta problemática por transcribir la auténtica creencia fiducial del abad: "6. [...] Creemos que el Verbo Divino habita especialmente en su humanidad [humanidad de Cristo] porque no está unido a ninguna otra naturaleza como a ella". Las demás criaturas son "habitadas" por Dios de acuerdo con el principio de la "bondad creadora" del que habla en el Capítulo XXI: todo lo que hizo el Todopoderoso es bueno por naturaleza y lo que es bueno está lleno del buen Dios: "4. Hemos de decir, pues, como enseñan las Sagradas Escrituras, que todas las obras de Dios son muy buenas, y todas las cosas buenas están llenas y sostenidas por el buen Dios".

El resto de los capítulos tiene estos enunciados: Capítulo XVIII: el Espíritu Santo se acerca y se aleja por la gracia, pero por su naturaleza está en todas partes; Capítulo XIX: qué significa el venir y el permanecer de Dios; Capítulo XX: qué es el cielo en donde Dios habita; Capítulo XXII: qué es el todo; Capítulo XXIII: diferencias de las criaturas; Capítulo XXIV: Dios, que llena a las criaturas de la primera clase, no abandona a las de la tercera clase, que es mejor, sino que se ocupa de todas; Capítulo XXV: para Dios no existe más mal que la maldad de las criaturas racionales, ante él despiden mal olor los vicios y buen olor las virtudes; Capítulo XXVI: Dios, por esencia, no puede ser expulsado del lugar donde se obra el mal, y así es a la vez testigo de la maldad y creador del hombre; Capítulo XXVII: Dios está presente incluso en los malos.

B) Eulogio y Álvaro de Córdoba

No conocemos con exactitud la fecha del nacimiento de Álvaro, pero sí sabemos que su *Carta* XVI, y toda la disputa con Eleazar, se data en el "*anno Incarnationis Domini octingentesimo quadragesimo*" (6); asimismo tenemos su testimonio de cuando redactó el *Indiculus luminusus:* "*in hoc Incarnationis Domini anno octingentesimo quinquagesimo quarto*" (21). Esto indica que Álvaro escribió sus principales obras hacia la mitad del siglo IX, en plena madurez, lo que significa que su natalicio puede fijarse aproximadamente en los primeros años de este siglo.

La tradición recogida en los antiguos códices, como por ejemplo el conservado en la Colegiata de San Isidoro de León, habla de él como oriundo de Córdoba: "*Albarus Paulus Cordubensis*". Igual podemos decir de Eulogio, que era *Cordubae civitatis Patritiae Senatorum traduce natus*, condiscípulo suyo en la escuela del abad

Esperaindeo de la parroquia de San Zoilo, de quien Álvaro dice "*qui ipso tempore totius Baeticae fines prudentiae dulcorabat*" (*Uita Eulogii*, 2, 18-19).

¿Era Álvaro judío converso o de familia de judíos conversos? En su *Carta* XVIII dirigida a Eleazar afirma: "Por lo demás, mi respuesta es más libre, más breve e incluso más clara, porque yo, descendiente de la estirpe de Israel, me glorío de que todo lo que presumes que ha sido escrito para ti, se ha dicho para mí. [...] ¿Quién es más digno de llevar el nombre de Israel, tú que, según dices, te convertiste de la idolatría al culto del Dios supremo y que eres judío no por nacimiento sino por fe, o yo, que soy hebreo por fe y por nacimiento? Por eso no me llamo judío, porque «se me ha impuesto un nombre nuevo que me ha dado la boca del Señor»" (5). Parece, pues, reconocer su estirpe judía. Pero también nos habla de su ascendencia goda. En efecto, recogiendo palabras de Isidoro de Sevilla cuando habla de los godos en sus *Etimologías* y al comienzo de su *De origine Gothorum* (2), Álvaro escribe: "Yo soy, yo soy a quien Alejandro dijo que había que evitar, a quien Pirro temió, ante quien César se horrorizó" (*Carta* XX).

Su formación literaria es superior a la de Eulogio, así como la originalidad de sus escritos: persecuciones, apostasías, desórdenes eclesiásticos, disputas teológicas, martirios, etc., definen los temas que trata en sus obras y que son reflejo fiel de la sociedad de Córdoba en la época de los emires Abd al-Rahman II y Muhammad I. Nos sorprende la actitud moderada de Álvaro en el sangriento episodio de los mártires cordobeses: tan distanciado estuvo de la cobardía ante el martirio y la defensa de los mártires, como del fanatismo y de la irreflexión.

Álvaro debió morir entre el año 862 y principios de 863. Como sabemos, en esta fecha se celebró el concilio de Córdoba promovido por Hostegesis, obispo de Málaga, para deponer a Valentio y condenar por herético al abad Sansón. Es casi seguro que, dada su personalidad e influencia en la comunidad mozárabe de Córdoba, de haber vivido hubiese intervenido en esta disputa, y Sansón no le cita para nada en su *Apologético*. Desconocemos cuáles fueron las circunstancias de su muerte, lo que nos hace pensar que no fue mártir.

Un siglo más tarde –en el año 961–, Recemundo, obispo mozárabe de Elvira, tradujo al latín el calendario astronómico de Arib ben Said, al que añadió unas páginas hagiográficas haciendo referencia a las fiestas litúrgicas que se celebraban en Córdoba años atrás: "*In ipso est festum Albari in Corduba*" se lee al día 7 de noviembre. Lo curioso es que nada más se sabe de su culto fuera de esta mención en el calendario del obispo Recemundo.

En cuanto a la biografía de Eulogio, nada mejor que las descripciones hechas de él por su biógrafo y amigo Álvaro en su obra *Uita uel Passio Beatissimi martyris Eulogii Pres byteri et Doctoris*: "Era un varón que sobresalía en todo linaje de obras y merecimientos, que a todos socorría en proporción de sus necesidades, y que aventajando a todos en ciencia se tenía por el menor entre los menores. Su rostro era claro y venerable; su palabra, elocuente; sus obras, luminosas y ejemplares. Escritor elegante y sapientísimo, él alentaba a los mártires, y él componía sus elogios. ¡Qué lengua bastaría para celebrar dignamente el fuego de su ingenio, la elocuencia de sus

palabras, el fulgor de su ciencia y la dulzura de su trato! ¡Qué libros dejó de consultar; qué escrito de filósofos, de herejes, ni de gentiles se le ocultaron! ¡Dónde hubo obras en verso o en prosa, historia, himnos y tratados peregrinos que se escondiesen a su investigación! Su afán por aprender, su solicitud por instruirse eran infatigables; pero con tan bueno y generoso ingenio que no quería saber nada para sí; sólo comunicándolo a los demás, renovando con la obra los hechos insignes de los antiguos varones, supo reunirse en sí la severidad de San Jerónimo, la modestia de San Agustín, la suavidad de San Ambrosio, la paciencia de San Gregorio, ora por corregir yerros, ora para atemperarse a los menores, ora para calmar a los mayores, ora, en fin, para sufrir las adversidades".

Sus cualidades humanas y sus virtudes religiosas trascienden a todo el territorio de al-Andalus, y a la muerte de Wistremiro, metropolitano de Toledo, los obispos de la Provincia Carpetana eligieron para ocupar esta sede arzobispal a Eulogio de Córdoba. La oposición del emir Muhammad I impidió su consagración, acordando entonces los prelados carpetanos que mientras viviera Eulogio no se elegiría otro metropolitano de Toledo.

¿Cuáles fueron los momentos finales de Eulogio? "Quiso hablarles del Evangelio, pero no lo quisieron oír, y condenado a muerte fue sacado de la sala y llevado a ejecutar. Un eunuco le dio una bofetada y el Santo le presentó la otra mejilla, diciéndole que la igualara. Empujado fue llevado al lugar de la ejecución. El Santo se arrodilló, extendió las manos al cielo, hizo el signo de la cruz, oró mentalmente, dobló el cuello, y la espada cayó cortándole la cabeza. Era la hora nona del sábado 11 de marzo del año 859 de la Era de Jesucristo y 897 de la Era Hispana. Su cadáver fue arrojado al Guadalquivir y una blanca paloma se posó sobre el cadáver, sin conseguir los musulmanes herirla ni que huyera. Un soldado vio por la noche sacerdotes vestidos de blanco que entonaban salmos. La cabeza fue recogida al día siguiente y su cuerpo al tercer día, recibiendo sepultura en la iglesia de San Zoilo."

Terminamos esta breve reseña de San Eulogio de Córdoba, en la que hemos seguido la única fuente que hay, la de Álvaro de Córdoba, con el final de la misma: "Yo, mi dulce Eulogio, he ilustrado, según mis fuerzas, la memoria de tu nombre; he narrado tus hechos generosos, expuesto tu doctrina y cantado tu hermosísimo combate para que tu nombre deleitable brille con perpetuo resplandor, lo mismo en el cielo que en la Tierra. Tus sermones, aunque muy varios, tenían vigor y eran evidentes. He construido a tu gloria un monumento más duradero que el bronce, que no podrán destruir las tempestades, ni abrasar los ímpetus de las llamas. He levantado a tu nombre una estatua de oro puro y piedras preciosas, que la envidia de todos los tiranos será incapaz de derribar. He dispuesto la fábrica de tu grandeza y lanzado a la altura la torre de tu morada a fin de que seas como un vistoso faro para todos los peregrinos de la vida. He adornado el título de tu hermosura con incrustaciones, donde brilla el oro del topacio con la blancura de la nieve, para que vean tu fulgor los últimos confines de la Tierra. He derramado sobre tus santas cenizas blancas flores que el Sol del estío no puede marchitar. He ungido tu cuerpo precioso con el nardo aromático del Evangelio, para que el olor suavísimo de tu santidad trascienda perpetuamente a través de los siglos. He

llenado los oficios de la amistad para que, así como brillas por tu vida en las alturas, seas también ilustre en las lenguas de todos los hombres [...]. Hasta que no me duela en lo más profundo el castigo del infierno yo gozaré tranquilo en el cielo por ti y por los otros señores míos compañeros tuyos perdonados. Amén".

¿Cuál es el mundo cultural de Eulogio y Álvaro de Córdoba? El profesor Delgado León (1996, 23) ha estudiado muy a fondo este aspecto de la mozarabía cordobesa: "El ambiente cultural de Córdoba mozárabe se caracteriza por ser el último intento de prolongar y vivificar una cultura que con todo derecho y exactitud habría que llamar isidoriana, pero con aportaciones propias y características. Es una cultura de continuación y no de auténtica creatividad. Sólo el tratar de un tema nuevo, el Islam y la defensa de los cristianos, aporta una novedad temática, pero no estilística. Lo que conocemos de la literatura cordobesa de los mozárabes es en su mayor parte circunstancial. No aparece en ella un verdadero aliento creativo. El presente, el conflicto religioso, les da los temas, pero en su estilo es un intento de recuperación de un pasado que ya está deshecho. [...] Lo más peculiar del ambiente cultural cordobés es [...] su preocupación por una vuelta a las fuentes literarias latinas".

En consonancia con este mundo cultural está la formación literaria de Eulogio y Álvaro. Nos detendremos especialmente en este último no sólo por ser más representativo de la cultura mozárabe, sino porque su formación humanística y doctrinal llegó a ser excepcional para la época, siendo como era un personaje laico. Su obra literaria abarca los más variados géneros: epistolar, biográfico, apologético, ascético, poético. Y aunque no es un escritor original, ni sus libros aportan nada al pensamiento de la Bética, sí hemos de admirar en su producción la erudición patrística y bíblica, y las evocaciones de toda índole que embellece su lenguaje.

Las *Cartas* representan el comienzo de la actividad literaria de Álvaro de Córdoba. En ellas refleja múltiples aspectos doctrinales, literarios y sociales de la Bética de su tiempo. Las fuentes que maneja son principalmente las obras de los Santos Padres y las Sagradas Escrituras, de las que demuestra tener un conocimiento amplio y profundo: de los escritos patrísticos y eclesiásticos cita expresamente, entre otros, las *Confessiones, De Trinitate, Enarraciones in Psalmos* y *De civitate Dei* de Agustín; *De incarnationis dominicae sacramento líber unus* y *De fide ad Gratianum* de Ambrosio; *Moralia* de Gregorio Magno; *De fide ad Petrum* de Fulgencio de Ruspe; *De incarnationis Dei Verbi* de Pseudo Anastasio o Apolinar de Laodicea; la *Carta a Nestorio* de Cirilo de Alejandría, recogida en la *Collectio Hispana X*; de Orígenes menciona su *Comentario a la Epístola a los Romanos* y las *Homilías sobre el libro de los Números* y de Eusebio de Cesarea alude a la *Crónica* y a la *Historia Eclesiástica; De partibus divinae legis* de Junilio; *Formulae spiritualis intellegentiae* de Euquerio de Lyón; *De statu animae* de Claudiano Mamerto; de Pseudo Agustín o Vigilio de Tapso evoca su *De unitate trinitatis* y el *De bello iudaico* de Flavio Josefo, así como la *Altercatio* de Pseudo Hegesipo o Ambrosio. La tradición hispanovisigoda está recogida por citas de multitud de obras de Isidoro de Sevilla, las referencias a "*noster nunc doctor Vicentius*" y a "*vester nunc requisitus episcopus Teudula*", a Julián de Toledo a través de su *De comprobatione*

sextae aetatis y a Eugenio de Toledo con *Carmen Philomelaicum*, la *Collectio Hispana*, el Pseudo Ildefonso. De poetas recuerda el *Carmen Paschale* de Sedulio, las poesías de Juvenco y los *Dísticos* de Catón, y también *De laudibus Dei* de Draconcio, la *Eneida, Églogas* y *Geórgicas* de Virgilio y probablemente la *Metamorphosis* de Ovidio. A Persio, Lucano, Tucídides y Salustio, Demóstenes y Esquines los cita a través de Jerónimo e Isidoro de Sevilla. Hay que decir, por último, que las "predilecciones y reminiscencias jeronimianas" son tan evidentes que pueden considerarse además de rasgo característico del *epistolario* de Álvaro, una nota distintiva de su estilo: lo mismo lo utiliza para argumentaciones doctrinales, que para apropiarse de la brillantez de sus frases, sus comparaciones o sus análisis retóricos. Con tal erudición, no es extraño que Eulogio llamara a su condiscípulo "*doctor egregius et temporis nostri fons sapientiae profluus*" (*Memorial de los santos*, II, 10, 18).

El estilo literario de las *Cartas* es sorprendente: el que propugna la "*simplicitas euangelica*" y alaba la sencillez del lenguaje de las Sagradas Escrituras, el que prefiere la llaneza de las palabras antes que el arte de Donato: "Nosotros, que luchamos contra el arte de este Donato, y tratamos de destruirlo con todas las fuerzas" (*Carta* IV, 21), después, como autor literario, no duda hacer amplias concesiones al ornato y suntuosidad en el estilo. Y así, por ejemplo, como señalan Del Cerro y Palacios Royán, todo el parágrafo 2 de la *Carta* II es un cúmulo de epítetos, metáforas, expresiones alegóricas, prosopopeyas, comparaciones, imágenes, etc.: "Los barrancos escarpados de los valles y los picachos erguidos de las rocas, lanzando su voz desde sus torcidas laderas, la devuelven sobre sí mismos; el bronce, que no tiene inteligencia, tintineando, ofrece a los oídos un sonido admirable y deleitoso; también el hacha lanzada contra los árboles produce un ruido natural y, normalmente, una piedrecilla arrojada contra una roca despide un chasquido con una chispa; y no existe nada creado que, según el orden que le ha sido asignado, no alabe a Dios a su manera. Las aves esparcen dulces melodías con los gorjeos de su garganta; los animales, con sus fauces y sus informes bramidos, modulan de manera clara y variada su lenguaje en el paladar y, aunque nosotros no lo entendamos, se prestan a ellos mismos el acostumbrado servicio. «También la serpiente tiene sus silbidos», y el pez, reptando en el abismo, corta las aguas con estridencias; el murmullo del ondulado mar se alegra brincando sonriente por las aguas, y no hay criaturas en el mundo que no expresen el afecto con sus movimientos, según la cualidad que les ha tocado en suerte. Tú eres el único racional y a la vez cruel en todo el orbe, que ni hablas con palabras con los racionales, ni mugiendo intercambias sonidos con los que carecen de razón ni, sintiendo como los insensibles, ablandas tus sentimientos. Por consiguiente, puesto que hasta ahora no has querido fomentar el cariño con tus escritos, se te ha dado motivo para romperlo si es que, irritado, prefieres tronar contra mí" (II, 2).

Las *Cartas* pueden datarse a partir de dos fechas: año 840, en el que Álvaro escribe su *Carta* XVI a Eleazar, y año 848 que es cuando Eulogio viajó a los reinos cristianos del Norte, volviendo con gran cantidad de libros desconocidos por los mozárabes de Córdoba (*Uita Eulogii*, 9). De esto ya hemos hablado. Pues bien, según José Madoz (1947, 28), aquellas *Cartas* que hagan referencia a estas obras deben ser posteriores al

año 848, insistimos, fecha del viaje. A partir de tal consideración, el orden cronológico y contenido de las *Cartas* puede ser el siguiente:

La correspondencia con el abad Esperaindeo abarca las *Cartas* VII-VIII, y debe datarse con anterioridad al 840. Según Del Cerro y Palacios Royán, la razón es doble: por una parte, dicen, está la actitud suplicante y reverente de Álvaro, que parece apuntar a una época de juventud e incipiente en las tareas apologéticas: "señor y padre en Cristo", "venerable padre y el más santo de todos los sacerdotes", "te honro como padre espiritual", "te suplico ayuda espiritual" son palabras con las que Álvaro se dirige a Esperaindeo en el parágrafo 1 de la *Carta* VII; por otra, de la respuesta del abad se deduce que el padre de Álvaro vive todavía: "Voy a exponer humildemente lo que creo, y procuraré narrar de manera sencilla lo que siento sobre la cuestión consultada. Pero todo lo que, al margen de la verdad, sienta allí la paternidad de nuestro señor, vuestro padre, lo puede enmendar enseguida vuestra destreza de escritor" (*Carta* VIII, 3). Esto puede justificar que Álvaro tuviera una edad "a la que no ha fatigado todavía ninguna tribulación o adversidad mundana". Desde luego sí hay que fecharlas con anterioridad a 853, porque cuando Eulogio escribe las *Acta sanctorum virginum Florae et Mariae* en ese año, habla de Esperaindeo como de una persona que ya no está viva.

Respecto al contenido, se trata de una interesante consulta teológica de carácter trinitario y cristológico: "Por eso pedimos con insistencia vuestro auxilio y vuestra ayuda a fin de que el nebuloso e infando poder de las herejías perezca por la acción del cielo, y la doctrina clarísima de la esposa de Cristo brille con fulgor en vosotros. [...] Lo peor de esta doctrina [...] es que no cree que Dios es trino e unidad y uno en trinidad, menosprecia las palabras de los profetas y rechaza la doctrina de los doctores. [...] Afirman que Cristo, Dios y Señor nuestro, es solamente hombre" (*Carta* VII, 1-2). La respuesta de Esperaindeo apela a la creencia fiducial más que a la discusión racional, e incluye, por tanto, una sincera profesión de fe y una exposición teológica deducida de las Sagradas Escrituras: "Y si los santos evangelistas, que fueron inspirados por el Espíritu Santo, no pudieron decir plenamente lo que de manera incompleta consignaron en los libros de los evangelios, mejor es callar que afirmar, y creer las cosas rectamente como fueron dichas, mejor que escribir algo después de investigarlo, según la sentencia del doctor que, expuesta con verdad, dice: «Creemos que el Padre, con su prole y con el almo Espíritu de ambos, es trino en las personas y uno en la deidad. De qué manera nació intacto en el parto de la virgen, o cómo, una vez nacido, quiso padecer, a nadie le está permitido tratarlo, sino sólo creerlo»" (*Carta* VIII, 2).

El conjunto de las *Cartas* XIV-XX recoge la controversia entre Álvaro y Eleazar, y fue escrito alrededor del año 840, fecha exacta en la que Álvaro redacta la *Carta* XVI: "[ahora estamos en el] año ochocientos cuarenta de la Encamación del Señor" (6). Hay que suponer una cierta continuidad temporal a lo largo de la discusión.

¿Quién era Eleazar? En la primera mitad del año 839 el diácono Bodón, germano, de noble familia, educado en la Escuela Palatina bajo la protección de Huildino, abad de Saint-Denis y primer traductor del *Corpus areopagiticum* del Pseudo Dionisio, e incardinado a la Capellanía real del emperador Luis el Piadoso, solicitó ir en

peregrinación a Roma y después de vender a su séquito como esclavos, entró en al-Andalus, se convirtió al judaísmo y cambio su nombre por el de *Eleazar*. Posteriormente se casó con una judía, se estableció en Zaragoza y entró al servicio de la administración del emirato de Córdoba. De los *Annales Bertiniani, ad annum 839* (PL 115, 1384) se deduce que gozaba de gran ascendencia y poseía una vasta cultura, como todos los instruidos en la Escuela Palatina, uno de los principales focos del renacimiento carolingio. Se conjetura que su conversión al judaísmo fue la meditación de ciertos pasajes bíblicos relativos a la ley mosaica y a la preeminencia del pueblo de Israel: "Pues afirmas: «Estas sentencias me obligaron a hacerme judío»" (*Carta* XVIII, 6), o el ambiente de relajación moral y de libre pensamiento en que vivía un sector de la corte imperial, y del que el mismo Bodón participaba: "Pero tú, hermano mío, ¿por qué no dudas en acusar a otro de una cosa que, según presumes ante todos, practicaste reiteradamente en nuestra casa, de modo que a cada momento te glorías de haber tenido dulces abrazos y haberte acostado con diversas mujeres en nuestro templo?" (*Carta* XVI, 2), o simplemente se debió a una desilusión con la cultura cristiana y un encontrar en el judaísmo ideas más sublimes. Lo cierto es que en el año 847 se encuentra en Córdoba promoviendo una persecución general en al-Andalus contra los cristianos: debían convertirse a la religión islámica o judía o ser ejecutados.

El debate se centra en las *Cartas* XIV-XVIII, pues las XIX-XX con que finaliza esta correspondencia no son más que la recapitulación de lo dicho y la despedida más bien hostil de ambos. Responde al afán apostólico que tuvo Álvaro de recobrar a Eleazar para la fe cristiana: "Ruego que no te cause molestia la ofrenda de nuestro cariño, por la que deseo ganarte para el Señor. Si me amas como yo te quiero, procura ganarme igualmente, porque el que convierte a un pecador, salvará su alma y cubrirá sus muchos pecados" (*Carta* XIV, 1-2). El apóstata, por su parte, aceptó la invitación perseverando en su fe y esperando con ello la recompensa eterna: "Para merecer la eterna recompensa, declaro que me mantengo fiel en la ley del Señor. Por eso, consideré inútil responder a los ladridos de todos los perros rabiosos. Sin embargo, si viera en ti alguna posibilidad de que se pudiera encender la llama de la fe, quizá te respondería, aunque sólo fueran unas palabras por las que conocieras bien que tú, que eres el relator, y aquellos de cuyos libros has sacado esas cosas estáis equivocados" (*Carta* XIX).

¿Qué temas se tratan en esta disputa? Principalmente la venida del Mesías y su identificación con Jesucristo; después, como cuestiones colaterales, van surgiendo otros: los misterios de la Trinidad y de la Encarnación (*Cartas* XV, XVI y XVIII); el valor del texto bíblico en la traducción de los Setenta y en la de San Jerónimo (*Carta* XVI); la ley mosaica y su observación literal (*Carta* XVII); el uso legítimo o no por parte de la Iglesia del apelativo "verdadero Israel" (*Cartas* XVII y XVIII); por último, y de una manera muy dispersa y tangencial, Álvaro y Eleazar tratan un tema no doctrinal: la relajación de las costumbres en el clero y en la Corte (*Cartas* XVI y XVIII).

El epistolario entre Álvaro y su amigo Juan de Sevilla incluye las *Cartas* I-VI. No podemos concretar la fecha precisa en que fueron escritas, pero tuvo que ser después de 848 y antes de 851: las referencias a Virgilio (*Cartas* II, 1, y IV, 8-10-19), a *De ciuitate*

Dei de Agustín (*Carta* V, 7) y la *Nota sobre Mahoma* (*Carta* VI, 9), todo ello traído por Eulogio a raíz de su viaje en 848, justifican el por qué del primer año; tampoco puede ser posterior a 851, pues entonces es cuando empieza la persecución contra la mozarabía cordobesa: el clima que refleja las amigables disensiones teológicas y literarias es de paz y tranquilidad en las comunidades mozárabes de Córdoba y Sevilla, y no se evidencia ninguna tensión persecutoria.

Aurelio Flavio Juan –"Juan Hispalense"– era laico como Álvaro y de mayor edad que él: "Créeme, hermano, más aún, padre por razón de edad" (*Carta* V, 2). Las *Cartas* I-IV dan escasa información acerca de la sociedad mozárabe de la Bética, pero nos ofrecen las interesantes preocupaciones cristológicas de los correspondientes dentro de una accesible controversia, en la que Álvaro de Córdoba y Juan de Sevilla hacen alarde de sus conocimientos patrísticos y de la pobreza de sus aportaciones personales. En la *Carta* V la comunicación se transforma en afable consulta doctrinal: el origen del alma es el tema recurrente de Álvaro. La respuesta de Juan en la *Carta* VI no da solución definitiva, y termina con la *Nota sobre Mahoma:* "«Nota sobre Mahoma, príncipe de los árabes. Nació Mahoma el hereje de los árabes, símbolo de los falsos profetas, predecesor del Anticristo, durante el reinado del emperador Heraclio, en el año 656 de nuestra era. En este tiempo, Isidoro de Sevilla sobresalió en nuestra religión, y Sisebuto alcanzó la corona real en Toledo. Los seguidores del antes citado nefando profeta cuentan que resplandeció con tan grandes milagros que, arrastrado por el ardor de su pasión, quitó la mujer a otro y se unió con ella en matrimonio. Y, como de ningún profeta hemos leído que hiciera, gobernaba sobre un camello al que no superaba en inteligencia. Cuando murió, aunque había prometido que iba a resucitar al tercer día, fue hallado devorado por los perros a causa de la negligencia de sus guardianes. Ocupó el principado durante diez años, al cabo de los cuales fue sepultado en los infiernos en la era 1217.» (Los moros llegaron a España en tiempos del rey Rodrigo en el año 91 de los árabes, en la era 1113, en el año de los árabes 468)" (9).

El bloque de las *Cartas* IX-XIII podría calendarse en los años 860-861. ¿Por qué? Los acontecimientos ya no son tan pacíficos como en años anteriores: la persecución de los mozárabes; la nueva actitud del obispo Saúl ante los mártires voluntarios; la presencia en Córdoba de un "falso obispo", ya fuera Samuel de Elvira "quien –como dice el abad Sansón–, bajo el pretexto de su episcopado, oprimió vergozosamente durante largo tiempo a la Iglesia Iliberitana" (*Apologético*, II, Pref. 4), o Recafredo, predecesor de Saúl en la sede de Córdoba y posterior metropolitano de Sevilla; la grave enfermedad de Álvaro no mencionada en la *Uita Eulogii* escrita en 860, etc., son hechos que corroboran esta datación.

La *Carta* IX está escrita al médico Romano, y en ella Álvaro, "herido", "sometido hasta ahora a miles de males", "ante las molestias de mi enfermedad", "cuando la ley de la penitencia me tiene miserablemente agotado y la debilidad me pone en trance de muerte", "afligido por la pena, llorando tristes y apesadumbrados", "pobre y débil", le pide que le ayude en un pleito en el que se ve demandado y calumniado por Félix Maniqueo, hijo del juez Gracioso, y por el confesor Julián ante el conde de Córdoba,

Servando, "auxiliar y colega" del obispo Hostegesis como le definió el abad Sansón. Desconocemos la respuesta a esta petición de Álvaro.

Las *Cartas* XI-XIII entre Álvaro y el obispo Saúl se relacionan con el episodio de los mártires mozárabes, los sucesos que acaecieron en Córdoba en 852 y la petición de Álvaro al obispo de la absolución para librarse del "remedio" o voto de la penitencia pública. La negativa de Saúl de acceder a lo solicitado por Álvaro provoca en éste palabras ciertamente duras: "Hemos sabido que, en contra de las enseñanzas de los Padres y de las normas de los antepasados, mantuvisteis trato frecuente con un anatematizado antes de alcanzar vuestra dignidad episcopal, y hemos comprobado que, después de ser obispo, estuvisteis en comunión con los sacerdotes que tenían trato con él, sin miedo alguno, sin temor, sólo por voluntad y afecto. En verdad recordáis cuando Vos le prestasteis la casulla para el sacrificio de la misa, cuántas sugerencias os hice en aquellos días llevado por mi amor hacia Vos. Seguramente no ignoráis cuántos anatematizados por los Padres han sido absueltos por orden vuestra sin razón y sin un concilio. Recordad, os ruego, los principios nada limpios de vuestra consagración, casi cercanos a la simonía. Cualquiera podría comprobar los comienzos de vuestra iniciación canónica si no se hubiese pagado a unos eunucos y a otros, públicamente y no a escondidas, sino con un recibo escrito en árabe, cuatrocientos sueldos, sacados de los bienes de la Iglesia –cosa que no es lícita–, cobrados a los deudores y reunidos por aquel servicio en el que no está permitido a los laicos, aunque sean fieles, repartir nada, ya que solamente los sacerdotes pueden repartir las pequeñas cosas de la Iglesia. ¿Cuántos sacerdotes, pregunto, fueron ordenados sin testimoniales; cuántos obispos, consagrados sin el consentimiento de los clérigos o de los hijos de la Iglesia; cuántas iglesias, divididas entre dos sacerdotes, es decir, entre dos pastores, en contra de las normas de los Padres; cuántos establecisteis Vos por las basílicas en los diversos órdenes al margen de los cánones? Por favor, miradlo Vos mismo" (*Carta* XIII, 2). Sin embargo, posteriormente no fue un obispo indigno y pernicioso: Eulogio le da título de "*venerabilis pontifex*", "*inclytus papa*" (*Apologético de los mártires*, 34), con Álvaro y Eulogio fue el defensor de los mártires (*Memorial de los santos*, II, 14) y sufrió prisión en dos ocasiones a causa de su fe (*Uita Eulogii*, 2, 4; *Memorial de los santos*, II, 15, 2).

El *Indiculus luminosus* es el libro más importante de Álvaro de Córdoba. Por su final patético y contrario al estilo de la terminación de un tratado, es evidente que el libro está inconcluso en su segunda parte.

La primera parte (parágrafos 1-20) es una defensa de los mártires mozárabes, y concuerda con los argumentos de Eulogio en el *Memorial de los santos;* la segunda (parágrafos 21-35) es una impugnación de la doctrina islámica, y resulta la más original de los escritos de Álvaro, por lo que nos centraremos en ella de manera breve.

Como dice el doctor Delgado León (1996, 63), a quien seguimos muy de cerca, "el *Indiculus* ha sido poco estudiado en su contenido, en su forma y en sus antecedentes. Creemos que este libro, o parte de él, hay que colocarlo en una polémica más general. Antes que se produjera la confrontación ideológica entre los musulmanes cordobeses y los mozárabes, la misma situación se había presentado en Oriente. Es necesario ver

cómo se desarrolla la polémica en Bizancio para comprender mejor el sentido del escrito de Álvaro. Si hay que buscar unas raíces de su pensamiento, allí hay que buscarlas, puesto que en ningún otro sitio se podía conjugar la influencia islámica y un grupo intelectual cristiano".

Los vínculos culturales y políticos de Córdoba con el Oriente cristiano fueron continuos a partir del siglo IX. En este tiempo aún se mantienen reminiscencias de la influencia y del esplendor de la Bética de Isidoro de Sevilla, a la vez que los escritores mozárabes hacen incesantes referencias a autores orientales. La implantación del emirato musulmán en la Península no interrumpió las relaciones de al-Andalus con el Oriente cristiano como lo demuestra algunos hechos: un intercambio de embajadas entre Bizancio y Córdoba se realiza en 839-840, en época de Abd al-Rahman II, promovido, en este caso, por la conquista de Creta por parte de musulmanes andalusíes, en perjuicio de los bizantinos. Por otra parte, Eulogio narra en el *Memorial de los santos* la muerte de un monje, Georgio, diácono del monasterio de San Sabas de Jerusalén, que habiendo llegado a Córdoba pidiendo limosnas para los Santos Lugares, conoce a Sabigoto, quien le arrastró al martirio en 852, siendo enterrado en el monasterio de Peñamelaria (II, 10, 23).

En cuanto al conocimiento que Álvaro de Córdoba tuvo del Islam, lo único que podemos afirmar con seguridad es que supo de un breve escrito polémico que Eulogio copió en el monasterio de San Zacarías (Pamplona) y que lo introduce en su *Apologético de los mártires* (15-16). Con independencia de este dato concreto, también es muy probable que, aun cuando no tuviera un conocimiento directo de la polémica dialéctica que se desarrollaba en Bizancio entre Cristianismo e Islam, sí tuviese referencias al menos indirectas de la misma, y que supiera en qué sentido se había planteado la refutación de la religión islámica.

¿Cuáles son los textos principales de esta controversia, y que son necesarios para comprender la crítica de Álvaro de Córdoba y su conexión con los pensadores bizantinos? Los siguientes: el capítulo 101 del tratado *Sobre los herejes* (PG, 94, 764-773), *Fragmento sobre los dragones* (PG, 94, 1600-1601), *Controversia entre un sarraceno y un cristiano* (PG, 94, 1585-1596), todos ellos de Juan Damasceno (el mejor teólogo de su época); *Opusculus* (PG, 94, 1596-1597, 648-689) de Teodoro Abu-Kurra, abad del monasterio de Studion en Constantinopla; *Exposición y respuesta* (PG, 105, 808-821), *Respuesta y refutación* (PG, 105, 821-841), *Refutación del Corán* (PG, 105, 669-805) de Nicetas de Bizancio, arzobispo de Nicomedia; *Ritual de abjuración de los musulmanes* (PG, 140, 136) de Evodio; de un anónimo, *Contra Mahoma* (PG, 104, 1448-1457); el capítulo 28, *Contra los sarracenos*, de la *Panoplia dogmática* (PG, 130, 1332-1361) de Eutimio Zigabeno; el capítulo 20, *De la religión de los agarenos*, del *Tesoro de la fe ortodoxa* (PG, 140, 105-121) de Nicetas Choniata; *Refutación de un agareno* (PG, 104, 1384-1448) de Bartomé de Edesa; *Controversia sobre la fe* (PG, 131, 20-37) de Eutimio el Monje; *El relato de la conversión de un sarraceno* (PG, 100, 1201-1212) de Gregorio Decapolita. El libro de Samonas de Gaza, *Controversia sobre la Eucaristía con Ahmad el sarraceno* (PG, 120, 821-832), es una falsificación de finales

del XV o comienzos del XVI.

La "disputa bizantina" se concentra en tres referencias específicas: 1)Mahoma es un profeta engañoso; 2) el Corán es una escritura espuria; 3) el Islam es una religión falaz. Álvaro sólo desarrolla el primer apartado.

¿Cuál es el punto de partida del mozárabe de Córdoba? El convencimiento de que, aun cuando el Anticristo vendrá al final de los tiempos, requiere una previa preparación doctrinal: Mahoma es el Anticristo. ¿Por qué? El proceso deductivo de Álvaro es muy simple: si el Islam se contrapone al Cristianismo como fe verdadera, el fundador de la religión islámica se enfrenta al creador del dogma cristiano; luego Mahoma es el Anticristo.

El comienzo de la exposición de Álvaro está marcado por sus fuentes: "De Daniel tomemos el comienzo y de la parte que tenemos relativa al Anticristo expuesta por San Jerónimo, afirmemos de este funestísimo las cosas convenientes y parecidas. Después conjuntemos las cosas que dice San Jerónimo de Behemoth o de Leviathan y de acuerdo con la exposición de San Gregorio, lo que designa especialmente al Anticristo, de forma semejante mostremos que se aplican a éste. En tercer lugar, acercándonos al Apocalipsis y tratando algunas figuras de tipo semejante siguiendo a los doctores y a los más ilustrados dejemos toda la materia de la discusión y pongamos el debido fin después de los oráculos escogidos de los profetas y de los santos y reunamos en el segundo librito las opiniones de los doctos y aseguremos con la brillantez de los veraces nuestras trabajosas historias" (*Indiculus luminosus*, 21).

Así, pues, Álvaro utiliza la descripción de la profecía de Daniel (7, 23-28), que es una forma de interpretar parte de la historia de Israel: "Después me dijo: «La cuarta bestia es un cuarto reino que habrá en la tierra, diverso de todos los demás; devorará toda la tierra, la trillará y triturará. Sus diez cuernos son diez reyes que habrá en aquel reino; después vendrá otro, diverso de los precedentes, que destronará a tres reyes; blasfemará contra el Altísimo e intentará aniquilar a los santos y cambiar el calendario y la ley. Dejarán en su poder a los santos durante un año y otro año y otro año y medio. Pero cuando se siente el tribunal para juzgar, le quitará el poder y será destruido y aniquilado totalmente. El poder real y el dominio sobre todos los reinos bajo el cielo serán entregados al pueblo de los santos del Altísimo. Será un reino eterno, al que temerán y se someterán todos los soberanos». Fin del relato. Yo, Daniel, turbado con mis pensamientos, palidecí; pero me lo guardé todo dentro". Para explicar este texto sigue el método alegórico empleado ya por San Gregorio Magno en sus *Moralia* (XXXI, 28; XXXII, 17; XXXIII, 10-14-18 y XXXIV, 19) y por San Jerónimo, de quien cita el *Comentario al libro de Daniel*, XI, 21-25.

¿Cómo resume Álvaro la vida de Mahoma para atribuirle ser el Anticristo? Recordemos que la actividad teológica entre los mozarabines se caracteriza por su perfil polémico. Las tendencias unitarias del Islam contradicen la fe trinitaria y cristológica de los mozárabes, y ésta es la acusación de Álvaro al profeta musulmán: atenta contra la religión universal, contra el misterio de la Trinidad y se considera hacedor de milagros: "Pues surgiendo con el número once [cuerno onceno], que en las Sagradas Escrituras

siempre es infausto, sometió tres reinos, al ocupar las provincias de los griegos, de los francos, que sobrevivían bajo nombre romano y domeñó con planta vencedora las gargantas de los godos occidentales y al intentar también deshacer el Decálogo, es decir, la religión universal y el número, que en la mayoría de los casos es usado para todo e incluso se ensañó contra la fe en la Trinidad divina, asegurada por la fe, la esperanza y la caridad, inventando con una contumacia petulante palabras contra Dios excelso, calibrando lo vacío y tramando todo lo vano, que son cosas propias del verdadero Anticristo y muy contrarias a nuestra humilde religión, pensando además envolver en nebulosa oscuridad la ley del Señor resplandeciente con la luz de los milagros, inventando historias para sus seguidores, como por mandato del santísimo Señor, sin consistencia y dignas de risa, inventando también con estilo falso, con mente impura, con tono teatral muchas mentiras fabulosas desprovistas del vigor de la razón, machacando a los santos del Señor y aplastando con su pie de bufón parte de las estrellas del cielo, es decir, de los hijos de la Iglesia, lo cual está mucho más patente a los ojos que necesitado de mi facundia expositiva" (*Indiculus luminosus*, 21).

Hay al mismo tiempo una curiosa coincidencia entre los apologetas de Bizancio y los escritores mozárabes de Córdoba cuando hablan de la "degradación moral de Mahoma". Con un estilo cáustico y vejatorio, Álvaro hace en el *Indiculus* una descripción de la vida sensual de Mahoma, que ya aparece ciertamente en el *Apologético de los mártires* de Eulogio cuando narra su matrimonio con la mujer de Zaib: "Persistiendo en su manía de profeta, codició a la mujer de su vecino Zaib y la subyugó a su deseo sexual. Sintiendo este crimen su marido, se resistió, pero se lo permitió a su profeta al que no se podía contradecir. Mahoma, sin embargo, como si fuera palabra de Dios en su ley escribió: «Habiendo desagradado a Zaib su mujer y repudiada por él, la tomamos por esposa de nuestro profeta para que le imiten los demás y a los venideros que quieran hacer lo mismo no se les impute a pecado»" (16, 36-43), y en la *Refutación del Corán* de Juan Damasceno: "Mahoma tenía un colaborador llamado Zaib. Tenía una mujer muy hermosa de la que Mahoma se prendó. Un día que estaban sentados, Mahoma dijo a Zaib: «Dios me ha ordenado esposar tu mujer». Zaib respondió: «Tú eres el apóstol de Dios». «Haz como Dios te ha dicho». «Toma a mi mujer». O mejor, para contar los hechos desde el comienzo. Mahoma le dijo: «Dios me ha ordenado que repudies a tu mujer». Zaib la repudió entonces. Algún tiempo después declaró: «Dios me ha ordenado que yo la espose». La tomó y cometió con ella adulterio. Por lo cual estableció la ley siguiente: quien quiera puede repudiar a su mujer. Si después del repudio quiere volver con ella hace falta que otro la espose, porque no es lícito volverla a tomar, a menos que haya sido repudiada por un tercero" (PG 94, 769c-d), pero que en él raya la vulgaridad y la innecesaria ofensa: "Enseñan efectivamente y presumen con alardes en sus inoportunas enseñanzas que este mujeriego suyo, ocupado en relaciones femeninas ha obtenido el poder de Afrodita por encima de los demás hombres y que la posibilidad del placer de Venus le ha sido concedida por su dios con mayor abundancia que a los demás y que el esperma de este asqueroso trabajo lo tuvo en mayor cantidad que los demás y que lo derramó con una efectividad más fácil que los demás y que también le

fue concedido por los dioses para el lúbrico coito, la potencia y hasta la reserva de cuarenta varones para satisfacer el placer con las mujeres. Esta abundosa fecundidad de los malolientes testículos no le ha sido dado por Dios, Padre de las cosas, como el malvadísimo ladrón soñó, sino por la libinidosa Venus [...]; se afirma que este impurísimo profeta había hecho y además se alaba el que lo predicara, cuando, seducido y arrastrado por su voluptuosidad, tomó a la esposa de su pariente, conforme a su fe, la cual dijo mintiendo que le había sido unida por Dios por revelación de Gabriel [...]. Pero ninguno ha existido tan sucio, perdido por las inmundicias de la lujuria y del revolcadero, como este rufián, manchado por los hedores, el cual gozó además seductoramente de las esposas de los demás [...] disimulando con mandato angélico la prostitución de sus impurezas y prometiendo a los que creen en él rameras a granel en el paraíso de su dios, de coito de satisfacción inacabable, prometiendo como recompensa gozo perenne" (*Indiculus luminosus*, 23-24).

En el parágrafo 33 del *Indiculus luminosus*, Álvaro hace un antagonismo resumido entre el Cristianismo y el Islamismo, que también aparece en la *Controversia entre un sarraceno y un cristiano* de Juan Damasceno (PG 94, 1585-1596) y en *Refutación del Corán* de Nicetas de Bizancio (PG 105, 669-805). En su opinión, hay tres elementos discordantes: distinto día de la semana dedicado a la festividad del Señor, prerrogativa obvia del espíritu de paz de la religión cristiana respecto a la guerra santa islámica y el ideal de castidad cristiana frente a la lujuriosa moral sexual del Islam: "Rechazó la Resurrección del Señor, día de fiesta para el gozo, y el viernes, día de la Pasión del Señor, consagrado a la tristeza y al ayuno, lo dedicó a la gula y a los placeres obscenos. Jesucristo nos enseñó la paz y la paciencia, él proclamó la guerra y afiló la espada para hundirla en la cerviz de los inocentes para que de él y sus seguidores se hiciera verdadera la frase «esparce a la gente que quiere la guerra». Éstos desean, en efecto, la guerra tanto que la hacen a todos los pueblos como por mandato de Dios. Cristo purificó al pueblo confiado a él con los dones de la virginidad y de la castidad. Aquél, en cambio, mancilló los cuerpos y las mentes de sus fieles, mediante una diversión abundantísima, como he dicho, con el espeso semen del placer y con incestuosos concubinatos. Cristo nos enseñó el matrimonio, éste en cambio el divorcio. Jesucristo la sobriedad y la abstinencia, el otro los banquetes y el atractivo de los festines; poniendo por delante la lujuria y aumentando los placeres indecorosos, no les puso ningún freno legal. Cristo limitó los impulsos naturales con todas las leyes de la continencia y de la templanza, sin lo cual difícilmente se puede hablar de naturaleza humana; el otro desatando el freno de la lujuria por todas partes concedió la libertad de seducir sin límite. Cristo prescribe la abstinencia del lícito y propio matrimonio en tiempos de ayuno, aquel sobre todo en esos días otorga pingües ofrendas en premio a los adoradores de Venus. Cristo promete a sus servidores un estado espiritual y angélico, el otro concede a sus perdidos la eyaculación corpórea mayor que la de un caballo".

Conclusión: ¿cómo justificar todas estas coincidencias, demasiadas para ser fortuitas, entre los escritos de los mozárabes de Córdoba y los bizantinos? De nuevo cedemos la palabra a nuestro recordado profesor Delgado León: "El hecho de la relación

de Córdoba y Bizancio es algo probado. Que los textos de la polémica bizantina se conocieran directamente en Córdoba no es probable, pero se conocerían algunas de las ideas, algunas líneas de argumentación y ataque. El escrito de San Juan Damasceno es probable que se conociera. Quizás habría alguna refutación de Mahoma, que hoy no poseemos, y que marcaría el eslabón de coincidencia entre los textos bizantinos que conocemos y los de Álvaro y Eulogio. Hemos perdido muchos escritos de la comunidad cordobesa, algunos de ellos podrían demostrar esta relación. Sabemos por una carta de Alcuino de York a Carlomagno que en el siglo VII existía una *Disputatio Felicis cum sarraceno*, hoy perdida. A pesar de las dificultades podemos establecer que la polémica cordobesa se inscribe en un universo más amplio que lo que el aislamiento político podría suponer".

2.4. Raimundo Lulio: pensamiento y acción

2.4.1. El problema de las fuentes del pensamiento luliano

Raimundo Lulio nació (1235?) y murió (1315) en Mallorca, pese a sus constantes viajes. Escribió sus obras en árabe, catalán y latín. Pero, consciente, como él mismo declara, de que la lengua científica era el latín, latinizó también su nombre, según consta en documentos autógrafos y coetáneos. Este hecho ha dado lugar en España a dos tradiciones onomástico-culturales. La catalana, que latiniza el apellido originario (Lull o Luyl, normalizado después en Llull) bajo las formas de Raymundus Lullus, Lulli e, incluso, Lul (Le Myesier, 1325). La castellana, que, derivada de Raymundus Lullius, aparece en las primeras ediciones lulianas en el siglo XVI bajo la versión de Lullio, en la traducción del *Desconsuelo* de Nicolás de Pax, un mallorquín profesor complutense, y de Lulio en los comentarios del *Arte* de Alfonso de Proaza. Sin embargo, la tradición castellana del lulismo arranca ya del siglo XIV con la traducción de *El libro del gentil e de los III sabios* (1378) de Gonzalo Sánchez de Uceda y sigue en el XV con la del libro *De Maravillas*, dos manuscritos conservados respectivamente en el British Museum de Londres y en la Biblioteca de El Escorial.

Ligada con la tradición onomástica-cultural está la de la hermenéutica de las fuentes doctrinales, problema difícil, sobre todo porque Lulio atribuye el origen de su doctrina –"escribir el mejor libro del mundo"– a la iluminación divina de Randa. Algunos autores, como Sala Molinas, consideran la iluminación una argucia literaria y filosófica para librar la razón de la autoridad de la Biblia y de Aristóteles. Yo creo, más bien, en una intuición genial, nacida de la convivencia con los musulmanes y judíos de Mallorca y de la conciencia del fracaso de la apologética de las autoridades desarrollada por los dominicos.

En cualquier caso el problema de la iluminación condicionó, por motivos de ortodoxia, las primeras hermenéuticas, que valoran positiva o negativamente las fuentes

árabes. Algunos lulistas del Barroco, Bzowski, por ejemplo, admiten fuentes árabes y judías de la teología luliana, razón por la cual exégetas actuales sitúan a Lulio entre los primeros pensadores renacentistas. El lulismo de la Ilustración, en cambio, para frenar los ataques antilulistas, ocultó aquellas fuentes y vinculó exclusivamente el pensamiento de Lulio a la patrística y a la escolástica cristianas.

Tal esquema seguía vigente a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Mientras unos se declaraban favorables a una dependencia arabista de las doctrinas lulianas (Ribera, Asín, Tusquets) o, por lo menos, a una presencia de fuentes árabes en las obras de Lulio (Menéndez Pelayo, Obrador), otros, recelosos de las polémicas de siglos anteriores, se manifestaron en contra, reconociendo, ante la evidencia, sólo una cierta coincidencia formal entre el pensamiento árabe y el luliano (Bové, Probst, Longpré, Eijo Garay, Sureda Blanes).

El lulismo actual busca la objetividad hermenéutica en el análisis crítico de las obras lulianas, atendiendo a las citas que Lulio aduce y al estudio comparado de las doctrinas que expone con las de otros autores conocidos.

El análisis de las citas ha hecho pensar en algunas lecturas más o menos directas durante su etapa de formación (Garcías Palou, 1989), en un empacho más tardío y atropellado, para hacer frente a la escolástica parisina (Bonner, 1985) o en buscar hipotéticas fuentes de referencia (Lohor, 1968). En cualquier caso ha aportado poca información, porque ignoramos si Lulio conocía directa o indirectamente los autores que cita y, en segundo lugar, porque no está interesado en buscar apoyos teóricos para formar doctrina o proponer un sistema filosófico. Su objetivo era crear un Arte eminentemente práctico para descubrir la verdad como base de la conversión y reforma ético-social.

El análisis comparado de las doctrinas manifiesta que Lulio conoce superficialmente las distintas direcciones del pensamiento filosófico-teológico y las cuestiones debatidas en su tiempo, sin adentrarse en distinciones más o menos precisas, en controversias suscitadas entre escuelas y sus posiciones.

De todas formas el ámbito de las doctrinas descubre un mayor campo de dependencias, influencias o encuentros ideológicos. Las relaciones de Lulio con la teología agustiniano-anselmiana y franciscana han estado ampliamente debatidas, así como también sus vinculaciones con la literatura polémico-apologética, judía y musulmana, de su tiempo.

2.4.2. El contexto biográfico-cultural del pensamiento luliano

La hermenéutica de las citas y de las dependencias doctrinales carecen de sentido si no se integra en la biografía y en el ámbito cultural propio de Raimundo Lulio. La investigación actual es cada vez más consciente de que, al menos en el primer Lulio, laMallorca de las tres religiones de la post-conquista y la polifacética Montpellier son fundamentales.

La Vita coaetanea, escrita en 1311 por un religioso de la Cartuja de Vauvert siguiendo las indicaciones del mismo Lulio durante su estancia en aquel monasterio, aporta breves, pero suficientes, datos para esbozar tres líneas maestras del pensamiento luliano, enfocado siempre hacia la acción.

A) La línea latino-escolástica

Siguiendo los consejos de Ramón de Penyafort, Lulio no va a París, sino que aprende gramática en su ciudad natal y, entre 1265 y 1274, se retira al monasterio cisterciense de La Real donde empieza a escribir aquel libro, que primero llamó *Ars major* y después *Arts generalis*.

La tradición lulista asocia la formación latino-escolástica de Lulio con dicho monasterio. El profesor Hillgarth ha demostrado, no obstante, que en la reducida biblioteca de La Real no existían las grandes obras escolásticas que pudieran servir para redactar la primera versión del Arte. Por esta razón, otros lulistas formulan la hipótesis de que Lulio pudo leer algunas obras escolásticas en el *Studium* dominicano y en las bibliotecas de los conventos de San Francisco y de los Carmelitas de la ciudad de Mallorca. Ello explicaría que hoy debemos aceptar en la filosofía de Lulio influencias tanto platónico-franciscanas como aristotélico-dominicanas.

En su dispersión, ideológica Lulio se acerca a Escoto Eriúgena, a san Anselmo y a Ricardo de san Víctor y más tarde a san Agustín, Boecio, santo Tomás de Aquino y, a través de ellos, a otros escolásticos con la única finalidad de poner en pie el proyecto de conversión de los musulmanes y judíos y, como condición previa, la superación de la disidencia cismática y de la heterodoxia cristiana. *Propter defectum ecclesiae, infideles permanent in errore*, escribía aún en la *Disputatio Petri clerici et raymundi phasntastici* de 1311. La teología de la conversión reclama, pues, la teología unionista y la teología reformista, cosa que acercó el pensamiento luliano a la teología orientalista y a las corrientes espirituales y pauperistas.

La teología unionista luliana, al conceder gran importancia a los temas del Espíritu Santo y de la Iglesia, foco teórico de la disidencia, debe entenderse como una teología dialogante con los cristianos de Oriente dentro del contexto unionista del concilio de Lyón.

La misiología contra el Islam y la teología unionista adquieren sentido cuando se cierra el ciclo hermenéutico mediante la teología reformista.

Carreras Artau (1939) y Batllori (1960), dominados por el criterio de la ortodoxia, alejan a Lulio de cualquier reformismo heterodoxo, para integrarlo en el seno del espíritu de reforma de la Iglesia católica. Aceptan "contactos" de Lulio con los movimientos laicos de la época, pero silencian probables influencias. Hablan de posibles relaciones de Lulio con el joaquimismo, los espirituales y otras sectas; pero, a renglón seguido, afirman que se aparta de ellas en la medida en que éstas se iban alejando de la Iglesia.

Oliver (1965) y Domínguez (1987) advierten que, dentro de la polisemia del reformismo medieval, el reformismo luliano adquiere un sentido peculiar. Sustituyen, por su poca precisión, el concepto de "contactos" por el de "coincidencias" semánticas, entre Lulio y los reformadores medievales, en la obsesión por transformar la desviada vida eclesiástica, y entre Lulio y los espirituales del círculo siciliano por reactivar un programa de instrucción popular. "Semejanzas", en el ámbito del infante Felipe de Mallorca, entre los sermones mallorquines de la *Summa* de Lulio y un grupo insular beguino. "Influencias", en el momento de redactar el *Blanquerna*, entre Lulio y los movimientos implicados en transformar la Iglesia.

Servera (1987), intenta descubrir la lógica interna del reformismo luliano y establecer la filosofía que sustenta, atendiendo al discurso utópico subyacente en el *Blanquerna*, donde descubre una filosofía de la historia ajustada al contexto reformista de la época. En esta filosofía, la utopía luliana ha de entenderse como el rebasamiento, apoyándose en la espiritualidad del cristianismo apostólico, de la crisis presente. El pentecostesismo apostólico (don de lenguas y ciencia infusa) da paso en Lulio a un racionalismo de orden táctico (colegio de lenguas y ciencia teológica) que, al reivindicar una demostración afirmativa de la fe cristiana, la aleja del racionalismo negativo dominicano de la *Summa contra gentes* de santo Tomás y del *Pugio fidei* de Ramón Martí, más interesado en probar el error de los no cristianos que la fe de los creyentes.

Sin descartar del todo el historicismo pentecostesista, debemos pensar en un reformismo asentado en el ejemplarismo metafísico (Trías, 1992), más acorde, además, con todo el pensamiento luliano del Arte, según el cual el *cognoscere Deum* implica un *vivificare virtutes* y un *mortificare vitia*. En definitiva, un pensamiento siempre ligado y condicionado a la acción y por la acción. La idea de que el desconocimiento de Dios es la raíz de la perversión del mundo, que debe corregirse, está implícita en toda la obra de Lulio y coincide con la primera síntesis luliana de la apologética artística.

B) La línea arábigo-islámica

En 1260 Ramón Martí había escrito la *Summa contra els errors de l'Alcorá* y diez años después Tomás de Aquino, a petición de Ramón de Penyafort, escribe la *Summa contra gentiles*. La aplicación de la metodología apologética incluida en estas obras resultó un fracaso cuando, en 1268-1269, Ramón Martí intenta aplicarla para convertir al sultán al-Mustansir de Túnez. Del hecho de que Lulio se refiera con cierto tono de crítica a este suceso, algunos comentaristas han querido ver una condena luliana a los métodos dominicanos y una clara indicación a que su Arte podría superar las dificultades de aquéllos.

Sin embargo, esta actitud crítica de Lulio corresponde más bien a una etapa de madurez, ya que su primera formación apologética pudo ser dominicana y coincidía con el perfil de la política expansionista y pacifista de Jaime I, mediatizada por su confesor

Ramón de Penyafort: estudio del árabe por parte de los cristianos y composición de ciertos "tratados" que abordaran las cuestiones de las que los futuros misioneros tendrían que servirse en su actividad apologética. En cumplimiento de estos criterios la orden dominicana había abierto, en torno a 1242, una serie de "Escuelas de lenguas" en Mallorca, Valencia, Barcelona, Murcia y Játiva, en las cuales el aprendizaje del árabe se completaba con el estudio del Islam, de la vida de Mahoma y del Corán. Esta iniciativa facilita, por una parte, el diálogo con los musulmanes e incorpora al patrimonio de Occidente el capital cultural que ofrecen los árabes españoles. Por otra, este diálogo se lleva a cabo en Cataluña y enMallorca desde el pensamiento cristiano parisino, introducido por Miguel Fabra, predicador de la Corte de Jaime I.

Mientras hoy nadie duda del conocimiento que tenía Lulio de la lengua árabe, se discute, no obstante, su islamología.

Mikel de Epalza (1989) ha indicado que las influencias islámicas en el pensamiento cristiano medieval tienen muchas veces el sentido de "influencias no explícitas". Lo más sustancial del pensamiento escolástico latino –afirma– está configurado por un conjunto de aceptaciones vergonzosas o rechazos no explícitos de ideas islámicas. Un buen ejemplo serían las *rationes necessariae* en el *Cur Deus homo* de san Anselmo, un tema, por otra parte, eminentemente luliano.

Este ocultamiento del Islam en el pensamiento cristiano medieval se llevó a cabo a través del neoplatonismo agustiniano. De esta manera, cualquier idea de origen musulmán, compatible con el cristianismo, podía ser aceptada y esconderse bajo la protección de un texto o de una idea de san Agustín. Podemos hablar –dice Epalza– de agustinismo avicenizante y averroizante o de islamismo agustinizante, en la medida en que un pensamiento islámico, que tiene por sus orígenes gran afinidad con el cristianismo, penetra fácilmente en el pensamiento latino cristiano bajo la forma de agustinismo.

Investigadores anteriores habían hablado de un cierto sincretismo entre islamismo y agustinismo en el pensamiento luliano. Debemos advertir, sin embargo, que se refieren a una "deuda doctrinal" agustiniana y a la presencia, únicamente lingüístico-formal, de elementos arábigos, no islámicos. Pring-Mill (1961) indicaba que, si bien Lulio tuvo necesidad de formas verbales para estructurar su teoría –principalmente la doctrina correlativa–, no existe una deuda doctrinal islámica, ya que aquella doctrina es explicable suficientemente a la luz de la filosofía agustiniana. Jordi Gayà (1979) piensa que la teoría correlativa luliana es el resultado de la conjunción de la tradición aristotélico-escolástica con ciertos factores morfológicos árabes. Ambos coinciden, sin embargo, en atribuir un carácter estructural a los correlativos, pero no dejan claro si el lenguaje coincide o no estructuralmente con el sentido conceptual del paradigma.

Para aclarar este problema debemos averiguar si el *modus loquendi arabicus*, al que nos remite tantas veces Raimundo Lulio, pudo articular el conocimiento mismo luliano. Más importante –escribe Cruz Hernández (1989)–"es el estudio de las estructuras del pensamiento luliano que pueden mostrar el peso de la influencia del pensamiento árabe-islámico, analizado por S. Trías Mercant en 1972 y 1987". Mi

hipótesis a la que se refiere Cruz Hernández es la de convertir la lengua árabe, sobre todo la estructura de la acción nominal, en esquema estructural de la concepción correlativa. Existe un paralelismo innegable entre el paradigma nominal de la gramática árabe y el paradigma de los nombres correlativos lulianos, como un sistema articulado en el que todo es solidario y donde cada elemento toma su valor de la posición y conexión en la estructura significativa completa.

Otras investigaciones huyen de caracterizaciones globales y se centran en descubrir la asimilación de elementos islámicos en las obras de Lulio. Partiendo de la influencia de la lógica islámica en el primer Lulio y de la hipótesis de que el Lulio maduro continuó el estudio de las fuentes arábicas y éstas se hicieron presentes no sólo en su interpretación de la lógica aristotélica, sino también en el desarrollo de la teología y del arte en general, se examina la manera en que Lulio integró diversas nociones islámicas en sus obras (Lohr, 1968, 1972, 1987, 1989; Urvoy, 1980, 1989) desde el contexto musulmán del al-Andalus (Urvoy, 1972, 1980).

C) La línea científico-filosófica

Lulio deja claro que la conversión de los infieles había de empezar por los miembros más cultos de su sociedad, a los cuales seguiría sin grandes dificultades el pueblo en general. Exigía, pues, un conocimiento bastante profundo de la teología judía y musulmana y de la ciencia árabe, además de la teología cristiana.

Advertimos por el Llibre del gentil que los conocimientos que tenía Lulio de la religión musulmana y judía eran buenos. Este conocimiento no pudo adquirirlo Lulio en la reducida Escuela de lenguas dominica de la ciudad de Mallorca. De ahí que los lulistas piensen en una influencia científico-filosófica bebida en Montpellier. Aquí pudo vivir el cosmopolitismo de la ciudad, acercarse al pensamiento judío a través de las sinagogas que éstos disponían y conocer la ciencia arábiga en las escuelas allí abiertas. Montpellier poseía una floreciente tradición religiosa y eclesiástica, alentada por dominicos y franciscanos. Por eso, algunos lulistas consideran que aquí nace el Lulio polígrafo (Soria, 1961-1963), ya que en esta ciudad estudia medicina, derecho, filosofía, teología, además de lógica. Otros piensan que Montpellier aportó a Lulio el contacto directo con la medicina, entendida como auténtica filosofía natural.

El Montpellier del siglo XIII –cree Gayá (1977)– situó a Lulio en el centro de una doble revolución científica. La institucionalización universitaria implicaba la negación de los personalismos científicos y, a la vez, la negación de la experiencia vulgar y favorecía, en cambio, un empirismo teorizado. Se trataba de formular el ideal de una medicina interesada en armonizar la práctica y la teoría, rescatando la antropología del exclusivismo filosófico y rescatando la experimentación médica de los acostumbrados recetarios. Importa construir –afirma Gayá– una *theoria medicinae* a partir de la cual el *experimentum* pierde su carácter anecdótico y acumulativo para ser integrado en el

proceso científico como elemento discursivo crítico.

Michela Pereira dice que el interés de Lulio por la medicina debe entenderse desde la perspectiva de sus preocupaciones teológicas. Recogiendo las indicaciones de Yates (1954) y de Pring-Mill (1961) considera que Lulio, antes de la redacción de los *Libri principiorum* (1274), leyó obras médicas, no para convertirse en médico, sino para buscar una base científica a la apologética, orientada a los sabios y doctos musulmanes y judíos.

Desde este supuesto, concreta Pereira, que, mientras Lulio suele silenciar el nombre de los autores en quienes se inspira –volvemos al problema de las fuentes– hace mención de aquellos con quienes polemiza. Tal sucede en el *Libri principiorum medicinae* (1274) al referirse a aquellos que pudo conocer en Montpellier, como Pedro Hispano, Avicena y los médicos salernianos Mateo Plateario y Constantín Africano. Lulio pudo conocer textos de Avicena y de Aristóteles, ya que en los años de su estancia en Montpellier el *Corpus Toletanum*, con obras de filosofía natural aristotélica, y el *Canon* de Avicena, la más madura sistematización de la ciencia médica hipocrático-galénica, sustituían en las escuelas de medicina al viejo *corpus* médico recogido en la *Articella*. Sin embargo, las vinculaciones con la escuela médica de Salerno son claramente indirectas, así como también las coincidencias averroístas respecto de la teoría de los grados de los elementos y de los humores.

Para Llinarés (1987), el Montpellier anterior a la reforma del Arte representa un "tiempo de interrogantes". El año 1289-1290 es el año en que el *Studium* montpellieriano, bajo el impulso de Jaime II de Mallorca, se transforma en universidad y el año en que Lulio empieza la reforma del Arte, escribiendo en aquella ciudad el *Ars inventiva veritatis* (1290) e imparte lecciones públicas.

En definitiva, Lulio comprendió en Montepellier que si conseguía mostrar a los médicos que el Arte podía ofrecerles un paradigma teórico para enmarcar sus teorías particulares, hasta entonces inconexas, y deducir fundadamente el complejo ejercicio de la mezcla de medicamentos a partir de sustancias simples; si conseguía patentizar que todas las teorías deducidas por los procedimientos del Arte eran ejemplos del funcionamiento del mundo trascendental al que podía acceder el entendimiento humano, habría logrado establecer un modelo teórico válido para la ciencia médica y para cualquier otra ciencia.

2.4.3. Pensamiento y acción

Las observaciones precedentes ponen de manifiesto que el pensamiento luliano no es aquella filosofía popular, como la definiera en su día Carreras Artau, sino una filosofía científica. Pero tampoco es una filosofía de la acción en el sentido blondeliano, como han dicho Sureda Blanes y Armand Llinarès, al indicar que la acción misionera es la consecuencia lógica del pensamiento. La filosofía de Lulio es una ciencia universal en la

que pensamiento y acción forman una unidad indisoluble, en la medida, sin embargo, según considera Sala Molins, en que el hacer predomina sobre el ser o, como dice el mismo Lulio, la agencia domina sobre la existencia.

Los atributos divinos o "dignidades" son ontológicamente a la vez principios teológicos y principios éticos. En el Arte el *cognoscere Deum* implica el *vivificare virtutes* y *mortificare vitia*. Dicho en terminología moderna: en el Arte la razón teórica y la razón práctica se identifican.

El Arte se configura así como una ontología, una epistemología y una ética dinámicas, que Lulio resume en su *Ars generalis ultima* (1307) en el siguiente organigrama:

Elementos estructurales				*Contenidos conceptuales*		
Símbolos	*Dignidades*	*Principios relativos*	*Reglas*	*Sujetos*	*Virtudes*	*Vicios*
B	Bondad	Diferencia	Si es	Dios	Justicia	Avaricia
C	Grandeza	Concor-dancia	Qué	Ángel	Prudencia	Gula
D	Eternidad	Contra-riedad	De qué	Cielo	Fortaleza	Lujuria
E	Poder	Principio	Por qué	Hombre	Templanza	Soberbia
F	Sabiduría	Medio	Cuánto	Imaginativa	Fe	Accidia
G	Voluntad	Fin	Cuál	Sensitiva	Esperanza	Envidia
H	Virtud	Mayoridad	Cuándo	Vegetativa	Caridad	Ira
I	Verdad	Igualdad	Dónde	Elementativa	Paciencia	Falsedad
K	Gloria	Minoridad	Cómo Con qué	Instrumenta-tiva	Piedad	Incons-tancia

A) El Arte como ciencia universal

La idea luliana del Arte como una ciencia universal ontológica, epistemológica y lógicamente, presente en el *Ars generalis ultima* (1307), ya se deja entrever en el *Llibre de contemplació* (1274).

El Arte encierra una metafísica general en razón de sus principios absolutos o "dignidades" y relativos. Las dignidades o atributos divinos constituyen los modelos del ser de todas las criaturas. El neoplatonismo cristiano y musulmán había transferido las ideas platónicas, desde el lugar celeste a la mente de Dios, convirtiéndolas en modelos ejemplares de las criaturas, que, por esta razón, no pueden ser vistas más que como un conjunto de signos de la divinidad. La ciencia del mundo ha de reflejar la única realidad, formada en sus partes por un mundo de significados.

Los principios relativos determinan la epistemología de esta ciencia. Establecen las relaciones entre elementos sensuales e intelectuales y entre éstos entre sí (diferencia, concordancia, contrariedad), las relaciones ontológicas de causalidad y mediación (principio, medio y fin) y las relaciones lógico-matemáticas de comparación (mayoridad, igualdad, minoridad).

El arte es ciencia universal porque sus reglas lógicas incluyen a la vez la formación de cuestiones generales y el criterio de su solución. Las cuatro reglas primeras (*utrum, quid, de quo, quare*) tienen carácter estructural y definen los elementos necesarios para la constitución de la ciencia. Las seis restantes (*quanto, quale, quando, ubi, quomodo, cum quo*) son reglas funcionales e indican el modo en que cada ciencia puede acercarse al conocimiento del ser y de sus relaciones. En realidad, las diez reglas lulianas, cada una de las cuales se subdivide en distintas especies, traducen en cierta medidalas diez categorías de Aristóteles y expresan los modos generales de determinación del ser y de su conocimiento científico.

Pese a que ese conjunto de reglas sirve –como dirá más tarde Descartes–*ad directionem ingenii*, no se trata sólo de un método formal, sino que el Arte refleja el movimiento mismo de la realidad y trabaja sobre un concepto de verdad que no nace de las formas de razonamiento lógico, sino según el modo como están en la realidad. Formalmente, sin embargo, el Arte encierra un sistema combinatorio que funciona deductivamente y, como cualquier sistema de este tipo, contiene: 1) Un conjunto de signos literales, que constituyen el alfabeto lógico (B, C, D, E, F, G, H, I, K), estructurados en seis categorías semánticas (véase el organigrama anterior). 2) Un conjunto de reglas de formación, que Lulio llama figuras, mediante las cuales pueden formularse los enunciados y toda una combinatoria conceptual y proposicional.

Lulio establece que la figura "T" o figura lógica incluye una clara correspondencia entre los mecanismos combinatorios y los procedimientos escalares del ascenso y descenso del entendimiento.

Si la experiencia es un conjunto de datos y la razón conoce siempre comprensivamente, es necesario establecer un proceso categorial a través del cual los datos empíricos se estructuran en esquemas significativos hasta llegar a la comprensión

intelectual. En definitiva, la construcción de la ciencia como experiencia organizada racionalmente.

Según Lulio, la función categorial de mediación corresponde propiamente al habla (*affatus*). Conocer intelectualmente supone, pues, categorizar lingüísticamente la experiencia según un proceso escalar que cumple diferentes etapas. Para ello distingue Lulio entre sentidos particulares (vista, gusto, olfato, tacto), que aportan los datos individuales de las cosas, y sentidos universales (habla y oído), que relacionan generalizando los datos de aquéllos. De un conjunto de datos visibles, odorables, tangibles, por ejemplo, el habla dice "manzana". La nominación es un ejercicio de relacionalidad o puente entre la experiencia y la comprensión unitaria del intelecto.

La función lingüística mediadora no es suficiente. Cabe estructurar la experiencia en esquemas predicamentales para que la comprensión intelectual goce de significado. Pasión, propiedad, accidente, etc. –recordemos las diez categorías del Arte convertidas ahora en categorías lingüísticas– son categorías según las cuales los conceptos empíricos se estructuran unitaria y universalmente. El habla nombra y clasifica e impone el esquema categorial, organizando los conceptos empíricos predicamentalmente.

La nominación unitaria de los datos sensibles supone sólo un nivel semántico de organización. El conocimiento intelectual exige además una relación lógica de predicación con el fin de que la ciencia tome una estructura universal verdadera, sin la cual no sería ciencia. El habla nombra la piedra, dice Lulio, haciéndola unas veces sujeto y otras predicado, diciendo: la piedra es roja, el zafiro es piedra, y así se hace inteligible. Entonces y sólo entonces, afirma Lulio en una expresión pre-cartesiana, el intelecto conoce universalmente "determinada y claramente". A este proceso de generalización y de comprensión intelectual es al que llama Lulio "ascenso del entendimiento".

El entendimiento asciende construyendo la ciencia universal y desciende perfeccionándola. Conocer universalmente no supone conocer verdaderamente. El conocimiento universal ha de verificarse sobre la experiencia. Se trata de retornar a las cosas para verificar un conocimiento verdadero. El conocimiento intelectual de conocer la verdad es el "descenso".

El Arte es ciencia universal también en la medida en que se constituye en filosofía fundamental de las ciencias particulares. Lulio establece esta relación de fundamentalidad mediante el concepto de "aplicación".

A nivel de principios y de reglas, el Arte descubre lo implícito en lo explícito y lo abstracto en lo concreto. Lulio estudia esta relación mediante la doctrina de las "cien formas"; es decir, un conjunto de nociones universales que ofrecen al entendimiento los medios para razonar sobre toda suerte de problemas concretos y llegar a conclusiones satisfactorias.

A nivel cuestional, la aplicación no es más que la deducción de cuestiones y soluciones particulares a partir de cuestiones generales. Desde este punto de vista el Arte es, en expresión lulinana, la doctrina para formular y resolver cuestiones.

Por último, importa explicitar y concretar los principios y reglas del Arte en el conjunto de ciencias particulares. Cada ciencia está estructurada interna y

jerárquicamente, formando un sistema. Al considerar distintos campos del saber perfectamente jerarquizados, Lulio no hace sino establecer una clasificación de las ciencias. Éstas vienen expresadas en los nueve "sujetos" del Arte, en los grados de perfección del *Liber de ascensu et descensu* y en los distintos árboles del *Arbre de ciència*. Sus objetos, con pequeños retoques entre una obra y otra, son: Dios (teología), ángel (angeología), cielo (astronomía), hombre, imaginativa (antropología, psicología), sensitiva (biología), vegetativa (botánica y medicina), elementativa (física y metafísica), instrumentativa (ética, artes liberales y artes mecánicas).

B) El Arte como razón práctica

El Arte como razón práctica tiene su expresión filosófica en la apologética de la conversión y en la ética y la política de la reforma.

a) La apologética de la conversión

Muchos lulistas subrayan una ruptura entre la apologética del diálogo del primer Lulio y la apologética proselitista del Lulio posterior. Sin embargo, el mismo Lulio es contrario a ese corte epistemológico, ya que el mismo discurso de la tolerancia que aparece en el *Llibre del gentil* (1274) se manifiesta igualmente en el *Liber de fine* (1305), una de las obras más radicales.

El criterio de la tolerancia racional permite sentar las condiciones para la racionalidad de las creencias religiosas que había sido descartada en virtud de las restricciones impuestas por el criterio de autoridad dogmática. Se trata de construir un esquema lógico-metodológico en el que queden fijadas las determinaciones epistemológicas de la apologética. Éstas son el principio ontoteológico de los atributos divinos, reconocido universalmente, bien tenga su origen en la cábala judía, en la doctrina agustiniana o en los textos islámicos; el principio metafísico-antropológico de las virtudes y vicios humanos y la determinación de las diez condiciones, también aceptadas por las tres religiones, que garanticen el juego combinatorio de los principios. En definitiva, la concordancia con la primera finalidad y su no contradicción con ella.

El concepto de tolerancia racional no es más que el puente epistemológico que se tiende entre la utopía de la unidad interreligiosa y la diversa realidad ideológica asentada en la multiplicidad de creencias, transformando el *credere pro credere* de la apologética de autoridades en un *dimittere credere pro intelligere*.

Pese a las dificultades, Lulio no desconfía de la eficacia del método ni de la posibilidad de la utopía. El diálogo interreligioso es posible; se ha encontrado un método racional común; se han abandonado los argumentos de autoridad; el gentil ha llegado a la comprensión racional del monoteísmo sin privilegiar alguna de las tres religiones; el judío ha confesado que, gracias al método simbólico racional, ha cambiado algunas ideas. La

apologética de la tolerancia racional no exige, sin embargo, la identidad ideológica entre judíos, cristianos y musulmanes. Implica simplemente la posibilidad epistemológica de tender un puente entre el discurso ideológico entre las tres religiones.

Lulio plantea la fe cristiana como un bloque de creencias frente a las fisuras internas del judaísmo y del Islam y saca a colación los sectarismos de ambas religiones. Pero tiene que reconocer también que el cristianismo tiene fisuras internas y su unidad está comprometida por la disidencia cismática y por las corrientes heterodoxas.

b) La ética y la política de la reforma

Lulio reconoce que tales fisuras son la causa de que la conversión de los infieles sea un fracaso. Se impone una ética reformista que alcance a los hombres de ciencia, al bajo clero y a los ignorantes.

La ética deductivista del sistema polar de virtudes y vicios expuesta en el Arte demuestra la fuerte vinculación que existe entre la ética y la lógica, al reducir a fórmulas todas las situaciones posibles de la virtud moral. El enfoque luliano está lejos de los actuales planteamientos de la lógica deóntica; no obstante, temas como lógica de la acción, condiciones de aplicación de normas, están presentes, aunque con otro lenguaje, en la obra de Lulio. La ética aparece en el Arte sistematizada en tres niveles epistemológicos: definición de las virtudes y vicios mediante la combinatoria polar de la figura "T"; fundamentación ontoteológica en los principios o dignidades de la figura "A"; encuadre psicológico de las situaciones morales según los criterios de la figura "S" o, en versiones posteriores del Arte, en la "instrumentativa".

El sentido homilético de la ética aparece en los libros de predicación, cuya función cumulativa los convierte en textos útiles para la guía de confesores. La ética homilética es un programa de instrucción del bajo clero en vistas a su misión de cura de almas. En el fondo se trata de un programa reformista que critica las costumbres de la sociedad cristiana y de su clerecía y propone un proyecto de rehabilitación moral.

Lulio conjuga, por último, la ética paradigmática de los estoicos o de modelos concretos de comportamiento moral con la ética platónico-aristotélica del ejemplo como argumento de demostración.

Una ética que no se abre a la sociedad carece de sentido. La ética acaba, pues, en la política. Pero si la política es la plenitud de la ética, ésta es el fundamento de aquélla. La realización práctica de esta idea comporta un proceso. El primer paso será el paso del pluralismo religioso y de la diversidad de reinos a la unidad religiosa y socio-política. Constituida la unidad, se establecerá la organización de la paz cristiana. La praxis de este programa exige ciertas estrategias y garantías: *a)* La "cruzada espiritual", mediante la cual la sociedad se convierta a la fe cristiana. La jefatura de tal empresa corresponde al papa auxiliado por el concilio. Su realización compete al poder de los príncipes cristianos. *b)* El ecumenismo. La conversión de los infieles exige la superación del cisma. *c)* La reforma religiosa. Lulio pensaba que la causa de la crisis religiosa, que a su vez era una crisis social, era la secularización de la jerarquía eclesiástica y la corrupción de las costumbres

del clero. Por tanto, la reforma implica un cambio socio-político, estableciendo la concordia entre pueblo y príncipes, fieles y clero, maridos y esposas, padres e hijos, vecinos y extraños.

2.4.4. El lulismo medieval

La obra de Lulio tuvo una cierta continuidad inmediata con tres núcleos de interés:

- El núcleo italiano, integrado por el grupo pisano-genovés de Persival Spínola, heredero testamentario de una parte de las obras lulianas, y por el grupo veneciano de Pietro Ceno, inició una divulgación manuscrita de la obra del maestro.
- El núcleo francés incluía el círculo marsellés de Ramón Gaufredi, el general de los franciscanos que autorizó la enseñanza del lulismo en los conventos de la orden, y de Bernardo Felicieu, el franciscano perseguido por la inquisición, y el grupo de París, llamado *socii sorbonici*, compuesto por Pedro de Limoges y Tomás Le Myesier, autor del *Electorium* (1325), primera compilación de obras lulianas, posteriormente resumida en el *Breviculum*.
- El núcleo catalán comprende tres escuelas. La valenciana, vinculada al franciscanismo espiritualista radical, promovió ediciones lulianas. La escuela de Barcelona que, dirigida por Pere Sesplanes, fue el germen del primer centro palatino de Francesc Pereta y Joan Bulons y, más tarde regentada por Antoni Sedacer y Joan Ros. La escuela mallorquina tuvo su inicio en el fracaso de Miramar, cuando el propio Lulio organizó en 1312 una escuela de artes bajo la dirección de Guillermo de Vilanova, obispo de Mallorca. Éste encarga la cátedra de gramática a Guillermo Pagés, que en 1280 había transcrito el *Llibre de contemplació* y en 1306 había traducido del árabe pequeños opúsculos lulianos. El legado testamentario de libros lulianos de Pere Sentmenat, yerno de Lulio, y del monasterio de La Real pasó a Barcelona y a Roma con motivo del proceso inquisitorial.

2.5. Bibliografía

2.5.1. Obras de la Bética

Arjona Castro, A. (1982): *Anales de Córdoba Musulmana(711-1008)*. Servicio de Publicaciones del Montede Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba.

Borrell Vidal, E. (1991): *Las palabras de Virgilio en Juvenco*. Publicacions Universitat de Barcelona, Barcelona.
Castillo Bejarano, M. (1998): *Juvenco. Historia Evangélica*. Introducción, traducción y notas. Gredos, Madrid.
Chalmeta, P. (1994): *Invasión e islamización: la sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. Mapfre, Madrid.
Colbert, P. E. (1962): *The martyrs of Cordoba (850-859): A Study of the sources*. The Catholic University of American Press, Washington, D. C.
Del Cerro, G. (1998): *Introducción*, en Palacios Royán, N., *Apologético del abad Sansón*. Akal, Madrid.
— y Palacios Royán, J. (1997): *Epistolario de Álvaro de Córdoba*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba.
Delgado León, F. (1996): *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam. El Indiculus luminosus*. Publicaciones de la Obra Social y Cultural de Caja-Sur, Córdoba.
Díaz Díaz, M. (1982): *Introducción general* en Oroz, J., *San Isidoro de Sevilla. Etimologías. I*. Edición bilingüe. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
Fanjul, S. (2002): *Al-Andalus contra España. La forja del mito*. Siglo XXI, Madrid.
Madoz, J. (1947): *Epistolario de Álvaro de Córdoba*. Edición crítica, CSIC, Madrid.
Oroz, J. (1982-1983): *San Isidoro de Sevilla. Etimologías. I (Libros I-X). II (XI-XX)*. Texto latino, versión española, notas e índices. Edición bilingüe. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
Palacios Royán, J. (1998): *Apologético del abad Sansón*. Akal, Madrid.

2.5.2. Obras de Raimundo Lulio

A) Ediciones catalanas

Obres de Ramon Lull (ORL). Ed. MateuObrador *et al.*, Palma de Mallorca, 1906-1950; 21 vols. Edición facsímil, Ed. Font, Palma de Mallorca, 1992 y ss.
Obres selectes de Ramon Llull. Ed. Antoni Bonner, Ed. Moll, Palma de Mallorca, 1989, 2 vols. Existe edición inglesa.
Nova edició de les obres de Ramon Llull (NORL). VV. AA. Patronat Ramon Llull, Palma de Mallorca 1990 y ss. Está programada la edición de todas las obras catalanas.

B) Ediciones latinas

Beati Raymundi Lulli opera omnia (MOG). Ed. I. Salzinger, Maguncia 1721-1742, 8 vols. (I-VI y IX-X).

Beati Raymundi Lulli opera parva. Palma, 1744, 3 vols. (I, IV, V).
Raimundi Lulli opera omnia latina (ROL). Ed. crítica dirigida por F. Stegmüller, Palma, 1959-1973, 5 vols.: Turnholt, 1978-2000; 23 vols. La edición continúa hasta editar la obra latina completa.

C) Ediciones en castellano

Obras filosóficas. Nueva Biblioteca Filosófica, 66,Madrid, 1933. Contiene cuatro obras literarias y pedagógicas.
Obras Literarias. Ed. Miguel Batllori yMiguel Caldentey, BAC,Madrid, 1948. Es la obra más completa en castellano.
Obra escogida. Introd. M. Batllori, trad. y notas de P. Gimferrer, "Clásicos Alfaguara",Madrid, 1981. Contiene la "Vida coetánea" y diversas obras literarias.

2.5.3. Otras obras

A) Obras generales

Carretas Artau, T. y J. (1939 y 1943): *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XII al XV*. Real Acad. de Ciencias, Exactas, Físicas y Naturales, Madrid, 2 vols. Incluye una visión global del pensamiento de Llull y una historia del lulismo.
Colom, Miguel (1982): *Glosari general Lullià*. Ed. Moll, Mallorca, 5 vols. Diccionario de la terminología luliana catalana.
Cruz Hernández, Miguel (1977): *El pensamiento de Ramon Llull*. Castalia, Valencia.
Llinarés, Armand (1965): *Raymond Lulle, philosophe de l'action*. PUF, París. Trad. cat. "Ramon Llull", Edic. 62, Barcelona, 1968 y 1987.
Platzeck, E.W. (1964): *Sein Leben, seine Werke und die Grundlagen seines Denkens*, Düsseldorf, 2 vols.
Studia lulliana, Olim "Estudios Lulianos", ed. Maioricensis Schola Lullistica, Palma de Mallorca; 1957-1994 y ss. 32 vols.
VV. AA. (1986): *Raymond Lulle*, "Actes du Colloque sur Raymond Lulle, Université de Fribourg 1984", Universidad de Friburgo, Suiza.
— (1987): *Raymond Lulle et le Pay d'OC*. "Cahiers de Fanjeaux", 22, Privat, Toulouse.

B) Estudios monográficos

Batllori, M. (1960): *Ramon Llull en el món del seu temps*. Ed. R. Dalmau, Barcelona.
Colomer, Eusebi (1963): *El ascenso a Dios en el pensamiento de R. Llull*, "Metaphysik des Mittelalters": 582-588, Berlín.
— (1969): *Las artes liberales en la concepción científica y pedagógica de Ramon Llull*, "Actes du IV Cong. Intern. de Philosophie Medievale": 683-690, París.
Eco, Umberto (1994): *La búsqueda de la lengua perfecta*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona. Contiene un estudio de Llull y diversas referencias al lulismo.
Garcias Palau, S. (1981): *Ramon Llull* y *el Islam*, Palma de Mallorca.
— (1989): *La formación científica de Ramon Llull*, Inca, Mallorca.
Gaya, Jordi (1979): *La teoría luliana de los correlativos*, Palma de Mallorca.
Johnston (1978): *The semblance of significance: language and Exemplarism in the 'Art' of Ramon Llull*, Michigan, EE UU.
Lohr, Charle H. (1967): *Raimundus Lulius. Compendium logicae Algazelis: Quellen, Lehre und Stellung in der Geschichte der Logik*, Friburgo.
Oliver, Antonio: *El beato R. Llull en sus relaciones con la escuela franciscana de los siglos XIII-XIV*, "Estudios Lulianos", IX: 2; 55-70, 1965; X: 47-55, 1966; XI: 89-119; 1967; XIII: 51-65, 1969.
Platzeck, E. W. (1964): *Descubrimiento* y *esencia del arte del beato R. Llull*, "Estudios Lulianos", VIII: 153-154.
Pring-Mill, Robert: *El Microcosmos lul.lià*, Palma de Mallorca-Oxford, 1961 y 1962, respectivamente.
Ramis, Pedro (1992): *Lectura del "Liber de civitate mundi" de Ramon Llull*. PPU, Barcelona.
Rossi, Paolo (1960): *Clavis universalis, Arti mnemoniche e lógica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milán.
Trías Mercant, Sebastià (1989): *Proyecto de sistematización de la ética luliana*, "Estudios Lulianos", XXIX: 45-58.
— (1993): *Ramon Llull. El pensamiento* y *la palabra*. Ed. El Tall, Palma de Mallorca.
— (1995): *Ramon Llull*, Ediciones del Orto, Madrid.
Tusquets, Joan (1993): *La filosofía del llenguatge en Ramon Llull*. Balmes, Barcelona.
VV. AA. (1989): *El debat intercultural als segles XIII i XIV*, "Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana", Girona. Incluye toda una sección dedicada a Ramón Llull.
Yates, R. A. (1954): *The Art of R. Lull (An Apprroach to it through Lull's Theory of the Elements*, "Journal of the Worburg and Courtanld Institutes": pp. 115-173, Londres.

3

Pensamiento español en el siglo XVI

En pocos períodos de la historia han concurrido asuntos y problemas de la hondura intelectual, espiritual y política como los que sorprendieron al siglo XVI, tanto por su novedosa originalidad como por la trascendencia e implicaciones en todos los órdenes de la vida histórica, en la misma visión del universo, previniendo ilusiones sobre el puesto que en él corresponde al ser humano. Es tiempo en que convergen conflictos y controversias con procedencia y motivaciones desiguales, pero unánimes en la gravedad, agitadores del reposo de la ciencia y de la tranquilidad de las conciencias, que alcanzaron a desbaratar los silencios no resueltos en momentos anteriores.

El decurso temporal del siglo, recubierto por el espíritu humanista del Renacimiento renovando la visión del mundo que la nuevas ciencias han procurado, coincide con la implantación española en el territorio americano, los apremios de la conquista, la colonización y el consiguiente enfrentamiento de culturas. Sin mucho reposo para pensar, tales circunstancias se entretejen con el vendaval que sacude a Europa a partir de 1517, inicio del reformismo protestante, convertido en fenómeno de masas cuando Lutero publica en 1520 la trilogía formada por *Llamamiento a la nobleza cristiana de la nación alemana, Cautividad de Babilonia* y *Libertad cristiana*. A las complicaciones concurre Calvino al publicar en 1536 la *Institutio religionis christianae*, con repercusiones territoriales menos extensas que las de Lutero, pero con no menores significaciones intelectuales, espirituales, morales y políticas.

Al convulso ambiente intelectual o, con más propiedad, "espiritual", se añade el impacto político y social que supuso la llegada a España de la dinastía de los Ausburgo o casa de Austria, que el Emperador personifica como Carlos I de España y V de Alemania, amalgamando poderes sin unificar territorios y acumulando conflictos sin capacidad efectiva para resolverlos. Todo un ambiente propicio para inacabables controversias que desgarraron su reinado de 1516 a 1556, que su hijo Felipe II hereda con el trono, hasta su muerte en 1598. Una mínima cautela epistemológica demanda que tanto ambas personalidades como el pensamiento de su época no sean disociados del peculiar contexto, por tantas razones problemáticas, que animó aquel tormentoso siglo.

Antes de abordar ideas, filosofías y pensadores –que se verán en los apartados 3.2 y 3.3–, parece necesaria la aclaración de conexiones contextuales y algunas premisas conceptuales, encaminadas a justificar por qué bajo el título "pensamiento en el siglo

XVI" se cobijan inquietudes heterogéneas y motivaciones tan diferenciadas que, no sin razón, pueden también ser abordadas desde el estudio de la teología o de la espiritualidad. Asuntos que guardan estrecha relación con las peculiaridades intelectuales del Renacimiento español, como se verá en el apartado 3.1.

3.1. Pensamiento y Renacimiento en España

No cabe duda de que el Renacimiento español y, por tanto el pensamiento que en él se desarrolla, debe ser considerado, en primer lugar, a partir de las peculiaridades que marcaron la vida y la historia de España durante el siglo XVI, asociadas a experiencias tan originales como únicas en relación con los demás países de Europa.

3.1.1. Experiencia, literatura y filosofía

Un primer problema en el estudio del pensamiento español del siglo XVI es justificar su propia heterogeneidad, tanto en asuntos como en géneros literarios. Sin mayor apremio en distinguir "pensamiento" y "filosofía", con ellos se designan obras y escritos que "reconsideran" o "reflexionan" el sentido de la *experiencia humana*, entendida en toda su amplitud, no confinada por tanto a los límites de lo puramente empírico. La *experiencia humana* no se reduce, en efecto, a lo sensible, sino que engloba otras vivencias que aparecen en la conciencia de modo inmediato y permanente, como son la experiencia religiosa, la estética, la afectiva, la comunicativa, la social, la del lenguaje, etc. De modo muy singular, el "pensamiento español", no sólo en el siglo XVI, ha sido pródigo en formas literarias por las que se han ido significando o "reflexionando" experiencias tan ricas como heterogéneas. Por eso Unamuno dirá que "nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística sobre todo, y no en sistemas filosóficos" (Unamuno, 1972, 256). Y a su propia pregunta "¿Hay una filosofía española?", contesta sin vacilación: "Sí, la de Don Quijote" (Unamuno, 1981, 204), recapitulando en la actitud intelectual y moral de Alonso Quijano las de Teresa de Jesús e Ignacio de Loyola, representantes de actitudes homologables a las del Caballero de la Triste Figura. Y Ortega, como es bien sabido, encomienda a la filosofía "definir lo que es «mi vida», «nuestra vida», la de cada cual" (Ortega y Gasset, 1982, 172), tarea que lleva a cabo tanto el arte como la filosofía. Esta ampliación del concepto de "pensamiento" y filosofía es particularmente aplicable al tiempo que nos interesa, en el que nobles y plebeyos se vieron motivados por profundas experiencias espirituales, estéticas, sociales y jurídicas que se manifiestan por expresiones muy heterogéneas. Nosotros, lectores tardíos que contemplan sincrónicamente aquel ambiente intelectual y espiritual, somos interpelados por todas ellas, sin poder prescindir de obras que rayan tanto la teología como la filosofía, la ciencia, la literatura ascética y la

mística. Tal es la heterogeneidad, no por eso exenta de coherencia, que se atribuye al "pensamiento" en el siglo XVI.

En respuesta a esta situación, deberemos ampliar los márgenes hasta autores y textos que, si seguimos a Aristóteles o Hegel, no son filósofos. Pero no cabe duda de que en la obra de místicos, teólogos y espiritualistas españoles se hace explícita una concepción del mundo que amplía el concepto de realidad, y justifica su inclusión en cualquier consideración sobre el "pensamiento español". Por eso, en continuidad de Unamuno, no faltan razones a quienes afirman que de la mística aprendió España su "más real y original filosofía" (Rousselot, 1867). Tesis de la se hace eco J. L. Abellán incluyendo al misticismo español entre las filosofías (Abellán, 1979, II, 292). Con no menos razones, teólogos como Vitoria, Las Casas, Cano, Soto o Suárez, fueron impulsores de ideas que, confiriendo densidad antropológica a la Teología, fecundaron lo más genuino y significativo del pensamiento español de la época.

Las afirmaciones anteriores exigen alguna precisión más porque no es ni mucho menos clara la frontera que, en nuestro contexto, delimita la estricta circunscripción de lo que se entiende por pensamiento. En general, la tradición reflexiva encierra bajo su concepto aquellas experiencias susceptibles de ser compartidas a través de procesos racionales sometibles a una lógica intersubjetiva. Esto no sucede ni en la experiencia mística ni, en general, en las creencias o experiencias espirituales. Sin embargo, tales cautelas no dejan de implicar legítimas ambigüedades que justifican incluir en la historia del pensamiento heterogéneas formas espirituales del siglo XVI que, continuando la tradición medieval, han influido profundamente y motivado la reflexión puramente racional a partir de su origen radicado en la experiencia de la fe cristiana. Esta peculiaridad, frecuente no sólo en nuestra cultura, ha inducido la conclusión, reiteradamente discutida, según la cual toda reflexión hecha por cristianos no puede adscribirse a la historia del pensamiento en sentido propio. Semejante restricción supondría dejar fuera del ámbito reflexivo experiencias que, profundamente y de modo permanente, han estado presentes en la conciencia y en la vida de los seres humanos. Ahora bien, vincular creencia y reflexión filosófica, implica dificultades puesto que, si por una parte, la experiencia religiosa aparece en la conciencia, por otra, ella se presenta vinculada a la realidad de Dios, cuyo "modo de ser" trasciende ontológicamente al "modo de ser humano" y, por tanto, invalida la tentativa de aplicar a las realidades divinas el razonamiento y el lenguaje válido para las realidades experimentales.

Tal situación en nada compromete el rigor intelectual del pensamiento de la época. La dificultad no viene de las motivaciones religiosas, sino, en todo caso, de la mayor o menor capacidad argumental de los pensadores. En efecto, como la cristiana, no hay filosofía exenta de presupuestos o experiencias previas que constituyen el ámbito inevitable a partir del cual el filósofo o pensador ejerce la reflexión. Sin ser excesivamente heideggerianos, pero sin quitar razón a Heidegger, debemos reconocer que primero es el ser-en-el-mundo y luego el ejercicio de la reflexión. Los griegos, Agustín de Hipona, Kant,Marx u Ortega, como todos los demás filósofos, reflexionan a partir de sus propias experiencias que se constituyen en supuestos de su problemática y de su

argumentación. Del mismo modo, el filósofo creyente, como sucede en todo el ambiente del siglo XVI, parte de la experiencia previa la fe que profesa, pero la validez de su filosofía no depende del punto de partida, sino del rigor lógico encaminado a justificar tanto ese punto de partida como sus conexiones con la realidad humana, con el mundo y con la historia.

Estas dificultades del pensamiento encarado a sus propios límites han provocado, de modo singular en el siglo XVI, concurrencias provechosas y ambigüedades perturbadoras. Por una parte, la teología ha introducido en el ámbito reflexivo problemas y valores que atañen de lleno al hombre entendido como ser en el mundo. Por otra, las llamadas filosofías en este período no siempre han sabido distinguir su punto de partida, que era la experiencia religiosa, de las exigencias de racionalidad rigurosa, irrenunciable en toda filosofía, sin caer en la confusión fe-razón. La falta de clarividencia para abordar la relación entre ellas es todavía una carencia muy apreciable en el pensamiento renacentista, pero no sólo en España, como muestran los problemas a los que debió hacer frente Galileo. No son exclusivas de la cultura ibérica –de Salamanca a Coimbra– las lamentables confusiones, de las que más adelante recordaremos algunas.

3.1.2. Libertad y censura en el desarrollo del pensamiento español

Inscrita entre el rigor metodológico y los prejuicios ideológicos, una segunda cautela sugiere tomar el acceso al trono de Felipe II como referencia para formular un juicio general sobre la historia del pensamiento en el siglo XVI. Ello reclama atender al ambiente que hereda el gran Monarca, a los problemas que se afrontan en su reinado y a las ideas que se desarrollan a partir de su muerte, ya en el siglo siguiente. Esta aclaración, en apariencia banal, está cargada de consecuencias en relación con el juicio que pueda merecer el desarrollo de la cultura española a partir del siglo XVI.

No es injustificado adelantar el "pre-juicio" o juicio anticipatorio siguiente: si durante la primera mitad del siglo, en tiempos del Emperador, son notabilísimos algunos aportes a la historia del pensamiento, éstos vienen más del campo de la teología que de la filosofía propiamente dicha. Ahora bien, la filosofía de orientación más racionalista y crítica se despliega precisamente en tiempos de Felipe II. Afirmación no exenta de discusión porque no parece acorde con los cambios introducidos en el ambiente intelectual español, precisamente entre la abdicación del Emperador en 1556 y las primeras medidas de Felipe II en relación con la censura de libros y publicaciones.

Ya antes de suceder a su padre, Felipe II intervino en las Ordenanzas del Consejo Real, redactadas en La Coruña en 1554, sobre "licencias para imprimir libros nuevos" que de hecho supusieron la derogación de la Pragmática de los Reyes Católicos dada en Toledo en 1502 dirigida a "los libreros e impresores". El 7 de Septiembre de 1558 aparece la célebre Pragmática de Valladolid, que establece el control del Consejo Real sobre las publicaciones: examen minucioso de originales y contenidos, comprobación con

los manuscritos originales, etc. Por la Pragmática de Madrid,en 1569, se amplía el control a los libros que vienen del exterior, ordenando además que los libreros debían informar a los inspectores sobre sus depósitos. Y el 19 de agosto de 1572, precisamente firmada en El Escorial, aparece la "provisión real e instrucciones para la visita", "en conformidad de lo que en el Sacro Concilio de Trento se avia (*sic.*) tratado" (García Oro, J. Portela Silva, M. J., 1997). A su vez, la célebre pragmática de 1559 prohibía a los estudiantes salir al extranjero y a los que allí estaban se les daba plazo de cuatro meses para regresar. En el mismo 1559, el *Catálogo* de libros prohibidos de Fernando de Valdés, así como los sucesivos, son el reflejo de este ambiente restrictivo, que no es sólo español, como volveremos a recordar. Felipe II se encontró con todo un panorama restrictivo, dentro y fuera de su Reino, al que por su parte va a contribuir. Es muy probable que el ambiente más restrictivo tenga que ver con la llegada de libros evangélicos a España procedentes de Ginebra y con el nacimiento de comunidades protestantes en la Península.

Esta "especie de cordón sanitario para salvarse de alguna terrible epidemia", dice M. Bataillon (1950), sin embargo no fue razón suficiente para que las obras de la segunda mitad del siglo no sean de inferior valor, según nuestro actual modo de juzgar las cosas, que las del primero. Si atendemos a uno de sus representantes más notable, Francisco Suárez, habría que decir que el efecto de las restricciones no alcanzó a su obra, una de las más notables en la historia del pensamiento. Ello no impide, sin que podamos hacer conjeturas con el pasado, reconocer que fue éste un momento decisivo para el porvenir de la filosofía y de la ciencia españolas. A la filosofía le faltará, de aquí en adelante, el aire nuevo que caracterizará al pensamiento europeo y la fecundidad propiciada por la relación, la confrontación, la apertura de horizontes y el saber aprender incluso de los que hierran o se equivocan, como ya advertía Aristóteles al inicio del libro segundo de su *Metafísica*. Sin embargo, si ésta puede ser una circunstancia importante, no parece la única causa del retraso de la filosofía y de ciencia españolas en relación con Europa. Las prohibiciones, siendo lamentables, no justifican, quizás, todo el ambiente de decadencia política, social e intelectual que sigue a la muerte del Rey. No podemos pensar que, sin las pragmáticas de Felipe II, España hubiese sido tras su desaparición un emporio de ciencia y de pensamiento en momentos de decadencia generalizada cuya razón probablemente no estaba, o no lo estaba del todo, en la mayor o menor liberalidad en el campo bibliográfico. De hecho, los libros comunes en las bibliotecas europeas llegaron en aquellos momentos a España, como se demuestra con sólo visitar, más aún si se consulta, la biblioteca del Monasterio de El Escorial y se identifica el momento y procedencia de los libros. No en vano Menéndez y Pelayo, tras las consultas de los Índices de libros prohibidos, seguramente meticulosas según su estilo de trabajo, escribe:

> Cien veces lo he leído por mis ojos y, sin embargo, no me acabo de convencer de que se acuse a la Inquisición de haber puesto trabas al movimiento filosófico y habernos aislado de la cultura europea. Abro los Índices y no encuentro en ellos ningún filósofo de la Antigüedad, ninguno de la Edad Media, ni cristiano, ni árabe, ni judío…; llego al siglo XVI y hallo que los españoles podían leer todos los trabajos de Pomponazzi, incluso el que escribió contra la

inmortalidad del alma, pues sólo se les prohíbe el *De incantationibus*, y podían leer íntegros a casi todos los filósofos del Renacimiento italiano (Menéndez y Pelayo, 1946, IV-VI).

No cabe duda de que la libertad de pensamiento y la circulación libre de las ideas no puede sino favorecer el progreso y la modernización en todos los campos. Pero es cierto también que si las censuras no habrán facilitado las lecturas, tampoco hicieron imposible la difusión de los conocimientos más significativos de la época.

Por otra parte, debe recordarse que los Índices de libros prohibidos son práctica habitual en la Europa católica que, en su versión moderna, comienzan a elaborarse y publicarse en La Sorbona a mediados de este siglo: tres en una década (1542, 1544, 1547). El primer Índice de la Inquisición en España es de 1547, y con toda certeza el de 1551 toma como base las obras prohibidas por el Índice de la universidad de Lovaina de 1550. Otros índices notables fueron el de Fernando Valdés de 1559, el del cardenal Quiroga de 1583, el de Arias Montanode 1570, basados en el Índice Tridentino de Paulo IV que ve la luz en 1564, ya en tiempos de Pío IV, bastante más restrictivo que todos los españoles citados.

Aproximándose al problema desde perspectivas no españolas, la sensación es que con Felipe II "España se vive a sí misma, vive hacia adentro su propio espíritu... vive su lucha por Dios", recapitula R. Scheneider (1943, 79) haciéndose eco de una opinión muy generalizada. Ahora bien, apreciando el ambiente español del XVI a la luz del contexto general europeo de la época, como puede ser documentalmente constatable, lo cierto es que "cualquier niño de hoy sabe que la libertad de conciencia y de pensamiento, luego tan exaltada, en el siglo XVI no existía en ninguna parte" (Pflandl, 1942, 611). Tesis nada difícil de comprobar, si se piensa que el poder tiránico y devastador de católicos de Enrique VIII recubre la historia británica de 1509 a 1547 y Francisco I aviva un despotismo preilustrado en Francia de 1515 a 1547. Aunque Pflandl sea propenso a juicios de valor muy favorables a Felilpe II, eso en nada merma lo razonable de su afirmación.

El asunto de la marcha intelectual de España a partir de este ambiente que se generaliza en el siglo XVI dará pie a la incesantemente renovada discusión sobre las causas de la no modernización de la cultura española. Centrado el problema en el desarrollo científico, que lleva anejo el de la filosofía, ha dado pie al llamado "problema de la ciencia española" que aquí sólo evocamos porque será tratado en el capítulo que se dedica al siglo XIX. Continuando ideas de Feijó y de Jovellanos, es J. de Echegaray quien, en el *Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias*, el 11 de marzo de 1866, suscita el problema del retraso de la ciencia en España que él atribuye no a insuficiencias raciales o caractereológicas, sino al "despotismo y la intolerancia", para él atributos más del pensamiento del siglo XVII que del XVI (E. García Camarero, 1970).

Menéndez y Pelayo replantea el asunto, en tono fuertemente ideologizado, en el libro que lleva precisamente por título *La ciencia española* (1953). Para don Marcelino, España ha perdido su vigor científico en los siglos XVIII y XIX cuando se aparta de su tradición, la de Vives, Soto, Gómez Pereira, Molina, Suárez, etc. Para él está claro que

"la ciencia es una y la verdad no tiene patria" (*ibíd.*, p. 20) y deben ser cultivadas la inventiva y la búsqueda, pero eso no impide que sea más adecuado buscarla a partir de las peculiaridades de cada país, que en España van asociadas a la experiencia de la fe durante todo el siglo XVI. El propio Don Marcelino modera el tradicionalismo de sus opiniones en el prólogo a la edición de *Historia de los heterodoxos españoles* de 1910. Laín Entralgo en "El problema de España en el siglo XIX", recogido en su libro *España como problema* (1962), se detiene en el asunto no dejando de constatar la distinta velocidad a la que caminaron Europa y España en el sendero de las ciencias, sin que ello haya supuesto impedimentos para obras de valor humanístico de primer orden, como las de Vitoria o Suárez.

Asunto que trae a primer plano el problema del carácter específico del Renacimiento español.

3.1.3. El carácter específico del Renacimiento en España

La mayor o menor amplitud de miras que dominó la escena española en el siglo XVI dio pie a la discusión sobre la existencia o no de un verdadero Renacimiento en España y, en todo caso, sobre su homologación o no con el europeo, especialmente con el italiano.

Es un lugar común recurrir aquí a las tesis de Burckhardt, particularmente en su obra de 1860, *La cultura del Renacimiento en Italia* (1968), en la que, además de interpretar el Renacimiento como "ruptura" con la Edad Media, reconoce que cuanto puede ser identificado como propiamente renacentista es específicamente italiano. En la misma línea, no son pocos los que excluyen a España de la renovación renacentista. Así lo hace H. Wantoch en el libro *Spanien, das Land ohne Renaissance* (1927), obra ampliamente divulgada. Las citas en el mismo sentido serían aquí muy numerosas. Pero son particularmente significativas las tesis de Ortega, ya desde sus primeros escritos, para quien escribe en 1911:

> Es la española una raza que se ha negado a realizar en sí misma aquella serie de transformaciones sociales, morales e intelectuales que llamamos Edad Moderna... La historia moderna de España se reduce, probablemente, a la historia de su resistencia a la cultura moderna (1983, I, 542-543).

Atendiendo a *El Quijote*, Américo Castro, en *Pensamiento de Cervantes* (1925), sitúa sin embargo la literatura española en el contexto escéptico racionalista europeo. Tesis a las que se aproxima J. A. Maravall, en *Estudios de Historia del pensamiento español. Serie segunda: La época del Renacimiento* (1984, 13-14). De una manera más generalizada, O. H. Green, en la documentada obra *Spain and the western tradition. The Castillan Mind in Literature from El Cid to Calderón* (1963-1966), interpreta el Renacimiento español en el complejo de ideas que motivaron el Renacimiento europeo.

Por su parte, José Luis Abellán ve en el Renacimiento español el origen de dos

tendencias que, a su juicio, se continuarán en el tiempo: "la negación de la religión del éxito" y la formación de una "conciencia disidente" (1979, 25-26). Desde el punto de vista sociológico, Abellán concluye que

> Nuestro Renacimiento se halla estrechamente vinculado a las pautas que le marca una aristocracia terrateniente y latifundista de origen medieval y la subordinación de ésta misma a las directrices que le van señalando las sucesivas cortes… Se hace evidente que la cultura renacentista española fue producto de una sociedad aristocrática y "elitista" que dejaba marginada a la mayoría de la población (Abellán, 1979, 32-33).

Este severo juicio sería, en gran medida y por iguales razones que a España, extensible a todos los países europeos en los que el Renacimiento fue un movimiento intelectual y artístico renovador, pero esencialmente burgués, social y económicamente continuador de las ideas alto-medievales sobre la división natural de la propiedad y del trabajo. En Florencia, ámbito privilegiado del espíritu renacentista, según la opinión de Frederick Antal en su voluminosa obra *El mundo florentino* (1963), si en el siglo XV "los banqueros y negociantes poderosos gobernaban las ciudades, y el Papa estaba ahora aliado con ellos, particularmente con los de Florencia" (Antal, 1963, 63), avanzando el siglo, "los portavoces de la alta clase media eran al principio los mismos grandes mercaderes y hombres de negocios, pero *más tarde y a ritmo creciente* lo fueron los intelectuales profesionales, esto es, los humanistas que dependían de ellos" (ibíd., 71). Condiciones que no varían sustancialmente en el siglo XVI en ninguna parte de Europa, ni con Enrique VIII de Inglaterra ni con Francisco I de Francia, mientras en España transcurre la primera mitad del siglo bajo el ambicionado ideal de la "universitas christiana" del emperador Carlos. En ninguna parte el espíritu renacentista parece haberse popularizado ni política, ni social, ni económicamente. En la segunda mitad del siglo las condiciones del poder de los monarcas y la influencia de la nobleza y de la burguesía no fueron menores en Europa que en España. Y si en Felipe II las motivaciones religiosas se vieron implicadas con sus inquietudes políticas, razones no tan nobles como las religiosas no tuvieron menor eficacia en el gobierno absolutista de Francisco I y de Enrique VIII, quienes además fomentaron los poderes oligárquicos de la nobleza que les era afín, con mayores capacidades de apremio sobre el pueblo que el otorgado por el propio Felipe II.

Sin constituir excepción respecto a los demás países, lo que no parece discutible es que el Renacimiento español revistió los caracteres propios de las experiencias y situaciones que España vivía. De ahí que, con sentido común, Menéndez y Pelayo no haga más que confirmar lo obvio cuando dice que el español fue un Renacimiento que no tuvo la marcada tendencia paganizante del europeo (Menéndez y Pelayo, 1953, 367). Basta volver la mirada hacia el panorama intelectual de la época para percatarse de que aquí se vivía, en efecto, la amplitud de la experiencia religiosa con una intensidad que penetra profundamente la vida entera del nuevo estado por varias razones. Primero, por el deber imperial de mantener la unidad de la fe cristiana en el conflictivo contexto originado en Alemania, que el Emperador en aquel momento, por suerte o desdicha

monarca de España, debía defender por tradicional obligación ligada a su propia legitimidad imperial. Nada extraño, pues, el cariz teológico y especulativo del pensamiento español, cuando en Europa los problemas científicos e incluso de política doméstica ocupaban un lugar predominante. En segundo lugar, la colonización de América y los nuevos problemas surgidos con la entrada del Nuevo Mundo a la escena de la historia europea, con un panorama etnológico y cultural tan original como desconocido, atrajo la atención intelectual hacia las discusiones y problemas relativos al *status* antropológico, social y político de los nuevos pueblos, con la urgencia de la organización colonial. La consecuencia es que no puede ser disociado el Renacimiento español del novedoso panorama americano y de los problemas de la difusión de la fe y de la cultura en aquellas tierras.

Con todas las sombras y, en no pocos casos, inadmisibles situaciones que puedan recubrir tanto la conquista como la imposición forzada de la fe cristiana, la transformación religiosa y cultural de América fue un proceso histórico que revistió profunda originalidad de indudable trascendencia cultural. La colonización supuso la radicación española en los nuevos territorios con el fenómeno del mestizaje, tan novedoso en su tiempo como fecundo en consecuencias que, acompañado de lamentables y condenables agresiones a las culturas autóctonas, contribuyó a originar un nuevo mundo en todos los órdenes: antropológico, espiritual, social, cultural, etc. Todo esto, si un mínimo de coherencia debe ser guardado, no puede ser juzgado con criterios actuales, sino con los de su tiempo y atendiendo a razones no limitadas por un meliorismo retroactivo y primitivista, según el cual todo tiempo pasado fue mejor, sin atender a que el progreso mismo de la historia no ha sido nunca ni en ningún lugar ajeno a la dialéctica de la confrontación y de la superación. Tomadas como ejemplo eminente las riquísimas culturas precolombinas mexicanas, no podemos sino lamentar y reprobar las agresiones e incluso, en muchos casos, erradicación de las que fueron objeto. Pero tampoco puede dejar de ser valorado el extraordinario aporte y renovación que en todos los órdenes (antropológicos, sociales, culturales, morales, científicos) se produjeron a partir de su colonización, como es hoy comprobable.

En contexto tan complejo como novedoso, la implantación española en América da origen a formas de vida cotidiana peculiares (familiar, social, urbana, económica), a nuevos saberes y ciencias (antropología, cartografía, zoología, geografía, historia natural), a técnicas innovadoras (minería, construcción naval, ordenación territorial), a un desarrollo sociológico y político original e imaginativo (instituciones sociales y comunitarias, urbanismo), a estilos y modalidades autóctonas de creatividad colonial en literatura, arte, fiestas, etc. Y, como veremos, en el terreno estrictamente vinculado a la filosofía ética y a la mentalidad humanística, la antropología indigenista será motivo para la novedosa y avanzada reflexión ética y política que recubre buena parte del siglo. Renovando métodos e ideas tradicionales en la escolástica europea, en España se moviliza todo el mundo intelectual bajo el impulso de las nuevas realidades hasta entonces desconocidas, para introducir formas de pensar innovadoras como, entre otras muchas, las que tienen que ver con las formas de propiedad, dominio y gobierno, sin

pasar por alto las discusiones sobre la naturaleza racional de seres humanos tan diferenciados en formas de vida, en usos y costumbres insospechados hasta entonces en los ambientes europeos. Discusiones que si hoy resultan impertinentes, no pueden sorprender en aquel tiempo, tanto por las insospechadas y profundas novedades americanas, como si se tienen en cuenta las remitificaciones imaginativas y utópicas que el Renacimiento hereda de la Edad Media. Toda una constelación de novedades de trascendente significado que no se pasa por alto en España debido precisamente a la honda inquietud que suscitan y de las que el pensamiento ético y la doctrina política supieron dar cuenta en términos de un humanismo más sólidamente fundado que el propiamente europeo. Así parece si se tiene en cuenta que el *homo universalis* del humanismo renacentista no era más que un compendio ideal de saberes y habilidades. Sin embargo, la *naturaleza humana* por la que se moviliza el pensamiento de Vitoria quiere expresar sin equívocos la identidad universal del modo de ser humano con derechos iguales a ambos lados del Atlántico.

Que tales problemas no se hayan planteado con tanta vivacidad en otros ámbitos europeos se debe, por lo que hoy sabemos y los hechos han confirmado, a que allí los ambientes intelectuales se mostraron indiferentes o dieron por válidas prácticas políticas y colonizadoras sustentadas por la convicción de supremacía racial y política que aceptaban como indudable el derecho de conquista, de domino e incluso de extermino de los pueblos conquistados, tanto americanos como africanos o asiáticos. Mentalidad y prácticas que no encontraron en el ambiente intelectual español no sólo la más mínima legitimación intelectual, sino que fueron objeto de rechazo, confrontación y denuncia. En tan compleja coyuntura, al pensamiento ontológico, ético y político español, así como a sus innovadoras realizaciones sociológicas, no puede dejar de reconocérsele su contribución a la ingente tarea, históricamente singular, de transformación cultural y espiritual que tuvo en España y en el resto de Europa notables repercusiones, acompañada de trascendentales mutaciones prácticas en América. Consecuencias no coyunturales o pasajeras como puede apreciarse en nuestros días.

Teniendo en cuenta el ambiente peninsular, resulta obvio que las inquietudes intelectuales del humanismo español no discurrieran por los mismos senderos que las italianas, las francesas o las de territorios alemanes. Pero esto en nada merma originalidad y modernidad a la mentalidad renacentista y barroca española. Si en Europa fue más artístico y científico, en España tuvo un carácter más ético y, con Hegel, más espiritual, esto es, más motivado por los hechos, asuntos y problemas relacionados con todas las ambigüedades de la convivencia. Por este motivo, en el fondo, el español fue un renacimiento más humanista.

3.2. Contexto intelectual y espiritual del siglo XVI

Conscientes de la simplificación y obligada brevedad a la que aquí se someten

asuntos de indudable importancia, el clima intelectual más específicamente especulativo del siglo, sobre todo en su primera mitad, podría sintetizarse bajo cuatro grandes perspectivas en las que se recapitulan tentativas muy heterogéneas. Son las siguientes: *a)* el formalismo de la filosofía escolástica; *b)* reacciones críticas al escolasticismo; *c)* formas de espiritualidad y neoplatonismo y *d)* espiritualidad y crítica erasmista.

3.2.1. El formalismo de la filosofía escolástica

La conocida como Filosofía escolástica, prácticamente única en Europa durante toda la Edad Media, animada por los comentarios a Aristóteles mejor conocido a través del árabe cordobés Averroes, había alcanzado su cenit con la ingente obra de Santo Tomás de Aquino, cuya solidez e incluso modernidad es bien notoria si se atiende a su problemática ontológica, ética y política. A su vez, Duns Escoto había reconsiderado ciertas tesis de la ontología tomista, con algunas precisiones en lo que se refiere al principio de individuación y al concepto mismo de ente. El último gran pivote de ese arco escolástico fue la figura de Guillermo de Ockham, con la introducción de las tesis nominalistas que veían en el lenguaje un complejo arbitrario de señales, con no poca modernidad, adscribiéndose a un fideísmo reacio a interponer mediaciones entre el hombre y Dios, a la par que, avanzando los tiempos, suscribía un conciliarismo nada cómodo para la autoridad personal del Pontífice (De Andrés, 1969).

Tal conjunción de motivos, procedentes de los tres grandes escolásticos, hacen llegar a la modernidad renacentista las "*tres vías*", la tomista, la escotista y la nominalista, como métodos de la filosofía y de la teología. Las grandes tesis heredadas del tomismo y del escotismo no están ausentes del ambiente filosófico y teológico del siglo, sobre todo en cuanto se refiere a la interpretación del ser humano como persona dotada de individualidad racional, libre, sociable, vinculada a exigencias prácticas basadas en la responsabilidad personal, nunca exenta de la obligada concurrencia al bien común. Tesis tradicionales que no impiden la difusión generalizada de la llamada *vía de los modernos* basada en el nominalismo de Guillermo de Ockham, a la sazón importado de París, por los muchos religiosos españoles que allí estudiaban y enseñaban. En ella se concedía gran importancia a la filosofía del lenguaje y a la lógica con las que se entretejían meticulosos tratados y argumentaciones dialécticas. Pero el sutil formalismo no produjo frutos apreciables y acabó convirtiéndose en ejercicio verbal y exigencia de distinciones y precisiones, perdido en una pura logomaquia de argumentos y contra argumentos, a través de cadenas de divisiones y subdivisiones sin otra finalidad que presentarse como estructuras teóricas bien organizadas, pero sin contenido ni la menor eficacia práctica.

La consecuencia es que la filosofía se confina y autolimita a repetición de las filosofías del pasado (Aristóteles, Pedro Lombardo, Santo Tomás...), sometidas a las exigencias de esta maniática exigencia de disquisiciones, ajena al empeño de reflexionar con rigor las experiencias nuevas de su tiempo. Tampoco desempeñaba ya su función de

"ancilla theologiae" que la escolástica le había encomendado, puesto que Santo Tomás había alanzado la expresión más elevada, coherente y lógica de tal cometido, que ahora sólo encuentra "repetidores".

El nominalismo llega a la Península seguramente de la mano de Alonso de Córdoba, que enseña en París y viene a la Universidad Complutense de Alcalá llamado por Cisneros en 1508, en donde enseña también, participando del mismo espíritu, Miguel Pardo Ciruelo. Córdoba pasa en 1510 a Salamanca, cuya universidad abre también sus puertas al modernismo ockamista, en donde publica una obra cuyo título sintetiza ya el espíritu "terminista" o terminológico: *Principia dialectices in terminos, suppositiones, consecuentiae parva exponibilia distinta*, que ve la luz en 1519. La insistencia en el estudio de los términos aislados, sus clases, diferencias y propiedades, supone de hecho apartarse de los criterios genuinos originales de la filosofía del lenguaje de Ockham, quien hacía radicar la significación en la proposición, elevando así el interés del análisis y de la interpretación hacia las frases, enunciados o textos, a partir de los cuales el lenguaje adquiere múltiples virtualidades, derivadas tanto de su capacidad semántica como pragmática y comunicativa. Aspectos que ahora ni se sospechan, a pesar del ambiente hermenéutico que suscitaba la interpretación de los textos clásicos y sobre todo bíblicos.

Las consecuencias del formalismo logicista/terminista llevan a un anquilosamiento intelectual del que no se libra, como decimos, ni la nueva Universidad de Alcalá, moderna entonces por otras razones. Cisneros establece un curso de artes previo a la teología, al modelo de París, que duraba tres años y medio, cuyo contenido se configuró en torno a comentarios de las *Summulas* de Pedro Hispano y de los libros lógicos y cosmológicos de Aristóteles, de la *Introducción a las Categorías (Isagogé)* de Porfirio, pero sin apartase mucho del formalismo logicista. Aquel clima filosófico generalizado lo describe en términos severos nada menos que uno de los más grandes teólogos escolásticos del tiempo, Melchor Cano, en su *De locis Theologicis*, VIII-XII:

> Ha hecho el diablo, y no puedo decirlo sin lágrimas, que cuando más conveniente era que, para resistir a las herejías nacidas en Alemania, se encontrasen armados y dispuestos nuestros teólogos, no se han visto en sus manos sino largas cañas, armas débiles y ridículas, y propias de niños… porque habían abandonado todas aquellas facultades que pulen la lengua y el estilo y habiendo retorcido por tanto tiempo sus miembros en el vano ejercicio del arte sofística, cuando llegaban a la Teología, no alcanzaban la Teología misma, sino el humo de ella (Citado por Menéndez y Pelayo, 1953, 116 y ss.).

Falta de capacidad reflexiva para afrontar los grandes problemas antropológicos y morales propios de la época, la filosofía se convirtió, por sus propios méritos, en blanco fácil para las críticas de hombres con espíritu moderno, como es el caso de Vives, o con voluntad renovadora, como Erasmo, quienes censuran no sólo la inutilidad de sus asuntos, sino el método y el uso que hace del lenguaje. El resurgir del interés por los textos, bíblicos y clásicos, que en Italia Lorenzo Valla había despertado buscando en ellos valores de orden espiritual, estético, ético, político…, choca frontalmente contra esta filología más sintáctica que semántica, que se quedaba en pura terminología. Frente a la

inquietud por el sentido de los textos, propia del espíritu humanista, la escolástica se entretuvo en precisar sus conexiones terminológicas. Ello quiere decir que la escolástica deja de ser, como lo había sido en Santo Tomás, reflexión sobre las experiencias propias de los nuevos tiempos, con originales innovaciones ontológicas, éticas y políticas, pasando igualmente por alto la tarea de replantear, tras la solicitud crítica de las nuevas ciencias, el lugar del hombre en el cosmos, que se presentía estructurado de modo muy diferente a como lo transmitían las viejas concepciones de la meteorología y de la cosmología aristotélicas, ya puestas en entredicho por la ciencia del siglo XIV.

Por su parte, la psicología se pierde en banalizaciones sobre los procesos intelectivos y afectivos, y la metafísica concluye de modo generalizado en el empeño de una teodicea que nada aporta a la tomista y anselmiana. Se mueve, por el contrario, en un permanente y contradictorio antropomorfismo, empeñado en someter a conceptos racionales la realidad divina que, por otra parte, se reconoce como trascendente al ser y al conocer humanos. En fin, lamentablemente la filosofía propiamente dicha, ya antes pero también en tiempos de Felipe II, no acierta a enfrentar su reflexión con el nuevo mundo, en España más nuevo que en ningún otro lugar. Cierto que, como vamos a ver, no faltarán reacciones que salvan la situación, pero éstas vendrán más del campo de la teología que de la filosofía.

De este ambiente intelectualmente poco fecundo, no se libran figuras de gran valor por la seriedad de su estructura conceptual. Aquí la lista de nombres se haría interminable y sólo baste evocar algunos de los más significativos. El agustino Fray Diego de Zúñiga (1536-1573) escribe un notable tratado titulado *Philosophiae prima pars*, publicado en Toledo en 1597; el mercedario Francisco Zumel (1540-1607), pintado por Zurbarán, escribe numerosos comentarios a la *Summa* de Santo Tomás. En el mismo contexto motivado por una reflexión poco realista y nada eficaz, se mueve el nominalismo de los lógicos españoles que enseñan en París, Martín Limos, Agustín Pérez Oliván o Fernado de Enzinas, entre otros. No es distinta la situación, continuando con ejemplos significativos, de Pedro Fonseca (1528-1599), casi estricto coetáneo de Felipe II, gran figura de la Universidad de Coimbra, instalada finalmente allí en 1537 por orden de Juan III de Portugal, tan vinculada a España por varias razones, en cuya Facultad de Artes enseñan los jesuitas desde 1555. Fonseca es un hombre de gran solidez intelectual, aristotélico en su estructura mental, pero cuya ontología se pierde en las reiteraciones sobre los comentarios a Aristóteles y en ejercicios analíticos sobre el concepto material o formal de ente. En el ámbito de la Teodicea, es célebre su doctrina de la "ciencia media", retomada luego por Luis de Molina, conquense largos años radicado en la bellísima Universidad de Évora. De esta escolástica, entre nominalista y simplemente repetitiva, participan los célebres cursos de la propia Universidad de Coimbra, el *Cursus philosophicus Conimbricensis*, en ocho volúmenes, fundamentalmente basados en los comentarios a Aristóteles, que se publican durante la última década del siglo. La vinculación intelectual con las universidades portuguesas se incrementa cuando Felipe II es reconocido rey legítimo de Portugal en las Cortes de Tomar, el 16 de abril de 1581.

El mismo tono escolastizante reflejan los *Cursos Complutenses* y los *Salmanticenses*, que ven la luz durante las primeras décadas del siglo XVII. Lo cierto es que la confusión entre filosofía y teología fue tan notable que en muchos casos perturbó profundamente la andadura de ambas. Uno de los ejemplos de las confusiones metodológicas y de los caminos sin salida que recorría la filosofía escolástica aparece de modo evidente en la llamada controversia o disputa "De auxiliis", ejemplo de planteamientos en los que no se distinguían ni órdenes de verdad ni diversidad de razones, provocando así la mutua perturbación entre saberes racionales y creencias reveladas, con perjuicio para ambos. Como será estudiada en el capítulo siguiente, la evocamos a continuación sólo como ejemplo de la confusa metodología que afectó de lleno a la posibilidad de esclarecer los propios problemas, aunque las confusiones sean comprensibles en el ambiente de la época. En esta célebre polémica, el asunto de fondo radica en la manera de compaginar libertad humana y concurso o providencia divina. Visto desde nuestros días, el problema puede ser evocado desde un supuesto ateo, que no fue el suyo, o desde la perspectiva teista en la que se desarrolló.

Para el no creyente el problema no existe o se ventila en la forma en que lo hizo Sartre, estableciendo que el hombre no tiene "otro legislador que sí mimo", por eso la libertad humana es prueba de que Dios no existe o, por lo menos, de que el hombre no lo necesita. Por eso, si existiese "no cambiarían las cosas en absoluto", porque sería una realidad ajena a la acción humana. En contrapartida, si Dios existiese como realidad previsora y providente, en ese caso el hombre no sería libre. De *El Ser y la Nada* a las conferencias publicadas bajo el título *El Existencialismo es un humanismo*, el problema se plantea en forma de alternativa: o Dios o la libertad.

Pero para el creyente, por muy filósofo que sea, Dios existe, conoce los actos humanos desde la eternidad y, por tanto, a ellos concurre por lo menos con su consentimiento, sean buenos o malos, sin que esto suponga merma en la libertad ni en la responsabilidad. Tesis que el Concilio de Trento sanciona sin vacilaciones. El problema se agrava hasta la paradoja, ya que si Dios concurre a los actos del hombre, sería también corresponsable del mal que él pueda cometer. Y se convierte en vértigo al pensar que Dios conoce desde la eternidad el sentido de las acciones humanas y, por tanto, la posibilidad de salvación o condenación eternas de cada ser humano. Cabe entonces la pregunta: ¿para qué creó Dios a un ser humano si conocía ya su condenación? Puesto que está Dios de por medio, el asunto parece que debiera corresponder a la teología, contentándose la filosofía con la reflexión sobre lo que significa el acto libre. Pero no fue así, y convicciones racionales, por tanto discutibles, se entrelazaron con supuestos revelados, por tanto indudables para el creyente. Quizás no podía ser de otro modo cuando la fe cristiana formaba parte de la propia concepción racional del mundo.

El asunto se aborda desde dos perspectivas. Por una parte, Báñez y, en general, los dominicos, defienden la llamada "praemotio phisica", para conciliar lo que Dios ha decretado "ab aeterno" con la libertad de la criatura racional para realizar tales decretos. La "praemotio" supone que Dios determina a la criatura racional libre para que obre libremente. Por otra parte, el jesuita Molina, siguiendo a su hermano de orden y maestro

Fonseca, recurre al concepto de "ciencia media" cuyo objeto serían los "futuribles" o aquello que el hombre libre habría hecho en circunstancias determinadas que nunca se han dado. "Media" porque sería una ciencia entre la "ciencia de visión" por la que Dios conoce todo lo real, incluso el futuro, y la ciencia de "pura inteligencia" por la que conoce lo posible no realizado (Ocaña, 2000, 125 y ss.).

La obra de Luis deMolina, en principio escrita con intención apologética contra Lutero y Calvino, defendiendo la acción libre y el mérito que lleva anejo, aparecida en Lisboa en 1588, anuncia ya en su mismo título todo el cúmulo de problemas de trascendental importancia: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae divina donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis Divi Thomae articulos*. La obra de Báñez, publicada en Salamanca, apareció con el título *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Thomae* (Tomo I, 1584; II, 1588). La controversia llega a Roma con acusaciones mutuas de herejía. El libro deMolina es declarado heterodoxo por una comisión pontificia, pero el pontífice Clemente VIII no sancionó el dictamen. Se reúnen unos y otros ante el Inquisidor General Romano, Cardenal Madruzo, luego ante el mismo Papa. Después de múltiples consultas y reconsideraciones, en 1607 Paulo V establece que dominicos y jesuitas defiendan cada cual su doctrina, sin acusarse de herejía. Lo que, en el fondo, suponía poner las cosas en su sitio: lo herético pertenece al ámbito teológico y de las creencias; las opiniones filosóficas, cada cual puede tener las suyas.

Como puede apreciarse, tanto los conceptos que se manejan como toda la discusión, desde el punto de vista de la filosofía carecen absolutamente de sentido porque pretenden, nada menos, que escrutar las formas de la acción divina. Valga la polémica como ejemplo de confusión estéril y perturbadora. Hoy no podemos sino lamentar que personalidades con una inteligencia y una capacidad de análisis extraordinarias, como fueron muchos de aquellos escolásticos, hayan tomado un camino, no sólo sin salida racional, sino que impidió otras formas más fecundas de reflexión.

Tanto en esta como en otras confusiones, indebidamente por unos y otros se invocaba a Santo Tomás, como siguió haciendo la historiografía posterior (hasta hoy). Confusiones muy lejanas a la mentalidad del doctor Angélico, que tuvo siempre muy claro hasta dónde llegaba la razón y desde dónde empezaba la fe. Por eso, al evocar aquel ambiente, parece oportuno recordar precisamente el primer artículo de la *Summa Theologica* (I, art. 1, ad 1) de Santo Tomás en el que, con clarividencia, establece los límites entre filosofía y teología: "Si bien el hombre no debe esforzarse en averiguar por medio del entendimiento lo que excede a su capacidad, debe, no obstante, aceptar por la fe lo que Dios le ha revelado, y por esto allí mismo se añade: *Te han sido mostradas muchas cosas superiores al pensamiento de los hombres*, y en éstas consiste la doctrina sagrada" (Tomás de Aquino, 1957, 73). Santo Tomás, ejemplo de método y cautela, ha sabido distinguir como complementarias las dos formas de conocimiento: racional y teológico. Las confusiones posteriores no pueden atribuirse al que fue uno de los hombres más modernos y perspicaces de su tiempo. Son patrimonio de la decadente escolástica renacentista.

3.2.2. Reacciones críticas al escolasticismo

No son muy numerosas las reacciones frente al ambiente intelectual dominante, pero algunas sobresalen por su indudable modernidad crítica. Tal es el caso de: *a)* Luis Vives y sus aspiraciones humanistas; *b)* Vitoria y Las Casas, impulsados por inquietudes misioneras y evangelizadoras; *c)* Domingo de Soto y Melchor Cano, con obras de motivación esencialmente teológica, pero muy notables en la historia del pensamiento.

A) La obra crítica y creativa de Luis Vives

Apartándose del ambiente, una figura se alza señera en la primera mitad del siglo con métodos y puntos de vista renovadores. Es el valenciano Luis Vives (1492-1540) que, por desventura para nuestra ciencia y nuestra filosofía, influyó muy poco en el ambiente español de la época, en el que pasó casi inadvertido. Hijo de conversos perseguidos, este valenciano universal se eleva sobre el panorama desolado del pensamiento de su tiempo. Su vida recubre intelectualmente la primera mitad del siglo. Tras su educación en Valencia, lo encontramos en París en 1509, en los colegios de Beauvais y Montaigu, donde el nominalismo y la jerga escolástica es tan generalizada como en Salamanca. Ya no volverá a España, ni acepta la cátedra de Alcalá, vacante a la muerte de Nebrija en 1522. Brujas, Lovaina, Londres y Oxford (1523-1528) serán en adelante lugares de su permanente docencia y trabajo. Precisamente en la carta dirigida a su condiscípulo Juan Fort, *In pseudo-dialecticos* de 1520, critica la vacuidad escolástica de que hablamos y pone en entredicho la autoridad que en exclusividad se concedía a Aristóteles. Hombre enciclopédico, llama la atención sobre el método científico, que debe ser experimental, y sobre la reforma de las artes en su gran obra *De disciplinis libri XX* de 1531. Aborda el asunto del estudio del alma en *De anima et vita*, obra de 1538 que produce todavía hoy impresión de modernidad por sus atinadas observaciones sobre la experiencia interna: la imaginación, la memoria, la sensación, etc. Es destacable su concepción del "ingenium", al que atribuye capacidad axiológica para captar los valores de las cosas. Su análisis de la probabilidad y de la estructura cognitiva de la mente le hacen plenamente moderno, adelantado de Kant, pero también de nuestra psicología cognitiva actual.

No fue tampoco ajeno a las relaciones entre pedagogía y sociedad, como demuestra en *De tradendis disciplinis*, en donde aboga por una generalización de la enseñanza y del saber con el objeto de hacer eficaces y prácticos los conocimientos, no quedando tampoco fuera de sus inquietudes los problemas de la educación femenina que comenta en *De institutione feminae christianae*, de 1524. Sus obras de inquietud social y política, como *De concordia et discordia* y *De subventione pauperum*, se sustentan sobre su máxima de humanista convencido "*homo homini par*". Puesto que todos los seres humanos tienen el mismo valor, la conclusión es que el soberano y el que detenta

autoridad deben estar al servicio de los demás, con el sometimiento a las leyes a favor del bien común. A partir de esta igualdad originaria, Vives ofrece principios de doctrina y de organización social que hoy no han pasado en absoluto de moda: la solución a los desequilibrios sociales vigentes, tras la pérdida de la igualdad original, debe buscarse en la socialización de los bienes y del trabajo, substrayéndolos a la iniciativa privada, incluso a la eclesiástica, con el fin de distribuir y organizar colectivamente el trabajo y la producción.

B) El espíritu humanista de Vitoria y Las Casas

Una reacción, no nacida propiamente de la filosófica, si bien con profundas repercusiones en la historia del pensamiento y con gran sentido humanista, tendrá su origen en el contexto de las preocupaciones por la evangelización en los nuevos territorios americanos. Se confirma con ello una notoria peculiaridad del Renacimiento español: el espíritu cristiano no fue óbice, sino estímulo para un genuino pensamiento renacentista, como demuestra la obra de Vitoria y Las Casas.

Problemas absolutamente novedosos, que penetran profundamente en el ambiente intelectual y académico, se derivan de las vivísimas discusiones sobre la legitimidad de la conquista, la naturaleza de los pueblos indígenas americanos y la licitud de su vasallaje, en tantos casos, esclavitud. En este contexto, la figura de Francisco de Vitoria (1492-1546), estimulada por motivaciones esencialmente evangelizadoras, trae a la filosofía, a la antropología y al derecho tesis que siguen manteniendo todo su valor en el terreno puramente racional, centradas en la defensa de la dignidad de la naturaleza humana y del respeto que ella merece. Aunque sus libros vieron la luz después de su muerte, editados en Lyon en 1557 y en Salamanca por A. Muñoz en 1565, el magisterio teológico personal de Vitoria trajo a primer plano las grandes tesis aristotélico-tomistas sobre la naturaleza racional y moral de la persona, sujeto individual de derechos, a la par que esencialmente encaminada a la vida social y comunitaria. Supuestos que se ven confirmados por la argumentación sorprendentemente moderna, coherente con las nuevas realidades, que Vitoria despliega en sus *Relecciones Teológicas* (Vitoria, 1960).

Las discusiones sobre la naturaleza racional y los derechos humanos de los indios no son asunto coyuntural, sino que recubren preocupaciones filosóficas, teológicas y políticas de buena parte del siglo. Supone una tergiversación de la historia documental desconocer tanto lo que desde la legislación de los Reyes Católicos, sin olvidar el "Codicilo" de la reina Isabel a su testamento, como la numerosa secuencia de escritos y escritores de pensamiento que atendieron al asunto esencial de los derechos de los indios. A partir de tales inquietudes, se promulga el que puede ser considerado primer Código de Indias, continuador de la legislación de los Reyes Católicos, conocido como primeras *Leyes de Burgos* de 1512. Si bien a su espíritu subyace gran preocupación por el buen trato a los indios, sus preceptos no convencen a muchos, entre otros a Pedro de

Córdoba, muerto en 1521, ni a Antonio de Montesinos, a cuyas denuncias e insatisfecha memoria será fiel Fray Bartolomé de las Casas, que se hace dominico en 1523. Y esto porque Las Casas considera que las *Leyes de Burgos* se asientan sobre el derecho de reparto y encomienda, para él contrarios a la ley natural y tildados de "llama mortal que mataba [...] a los inocentísimos indios". Para su mentalidad agudamente crítica, tales leyes obedecen más al manejo de los "seglares", enemigos capitales y explotadores de indios, que a la mentalidad y voluntad de Rey.

El dominico Vitoria entra en contacto con la problemática indiana en los conventos de San Gregorio de Valladolid, en donde enseña desde 1523 llegado de París, y en San Estaban de Salamanca, verdaderos focos de doctrina y de preparación práctica de misioneros bajo la interpretación de la doctrina evangélica profundamente humanística, a la que por su parte Vitoria va a contribuir de modo determinante. De las navidades de 1528 es su más sistemática y extraordinaria *relección*, titulada *De Potestate Civili* (Vitoria, 1960), en donde aparecen ya sus tesis fundamentales sobre la naturaleza racional, libre y social del ser humano que justifica y legitima la autoridad pero como institución que emana de la comunidad de personas, única depositaria del poder. Debido a ello los derechos de los ciudadanos son el límite natural y jurídico del ejercicio del poder político. La consecuencia es que, rayando la heterodoxia de su tiempo, para él no es aceptable el derecho divino de los reyes, puesto que ellos reciben su autoridad de la sociedad, de la que "son ministros" y, por tanto, su potestad es delegada, razón por la cual la comunidad puede retirársela; convicciones básicas en las que se funda su idea de la "comunidad universal" o sociedad cosmopolita, de la que no puede disociarse la exigencia de fijar límites al derecho a la guerra.

Individualizando las atribuciones, el ser humano es definible y reconocible por su singularidad, lo que supone que el individuo es sujeto de derechos, entre los que se cuentan la libertad de conciencia, de creencia y, por tanto, de culto. Todo lo cual es aplicable tanto a los indios como a los infieles a la fe cristiana. Asuntos que aclara con más amplitud en su *relección Sobre los Indios*, en la que reconoce su derecho a la propiedad y a la defensa, negando a los príncipes la potestad de ocupación de sus territorios por la fuerza. En otra de sus modernísimas *relecciones*, *Sobre la templanza*, de 1537, advierte explícitamente, en contra de toda la tradición, que ni el Papa puede otorgar potestad sobre los pueblos paganos: "Los príncipes cristianos sobre estos infieles no tienen más poder con la autoridad del papa que sin ella" (Vitoria, 1960, 1047).

El derecho a la guerra emana de la necesidad de socorrer injusticias y situaciones de agravio de unos contra otros que puedan producirse en una comunidad. De hecho, para Vitoria, la justificación de la conquista radica en la obligación de prevenir los abusos e injusticias que los indígenas se inferían entre sí, tales como sacrificios humanos y otras prácticas violentas entre ellos usuales. Pero más allá de la prevención de tales abusos no se justifica por más tiempo ni la conquista ni la ocupación de sus bienes y territorios. De este modo, si para obtener tales fines era necesaria la guerra, ésta

> no puede a su arbitrio dañar a los enemigos en sus dominios o despojarles de sus bienes, sino en

> tanto en cuanto sea necesario suprimir las injusticias y alcanzar la seguridad. De donde se sigue que, si no hubiera otro modo de conseguir la seguridad, que no sea por la intervención de los príncipes cristianos, esto sería lícito en tanto en cuanto fuese necesario para obtener tal fin (Vitoria, 1960, 1052).

Para justificar, por tanto, la intervención en territorio de otro, Vitoria impone dos exigencias de apreciable actualidad. En primer lugar, la intervención mesurada y con el menor agravio es justificable ante situaciones de afrenta a los derechos humanos o "ley natural", que se sintetizan en el respeto a la vida de cada individuo. En segundo lugar, la intervención no podrá inferir más daño e injusticia de la que quiere prevenir. Con lo cual, preservar la vida de algunos no justifica atentar contra la vida de otros. Condiciones que, de haberse respetado, hubiesen exigido cautelas morales y prácticas políticas mucho más rigurosas por parte de conquistadores y colonizadores. Tales condiciones llevan implícito, en términos actuales, el reconocimiento de que es la persona individual, antes que las comunidades o pueblos, el sujeto primero de derechos. Lo que, en el eventual conflicto entre individuo y comunidad política o cultural, impone obligaciones y limitaciones para no sacrificar a los individuos invocando el bien de la comunidad.

Llevadas las cosas al extremo, incluso en cuanto se refiere a la propagación de la fe cristiana, reconocida como el mayor de los bienes, Vitoria acepta que el príncipe pueda imponerla a los infieles, pero por el adoctrinamiento paciente que les convenza de la dignidad y valor del cristianismo frente a sus creencias y ritos. Por eso no puede ejercerse más que "fuerza moderada" y no rigor o amenaza de pena de muerte, destierro u otras similares, puesto que no es lícito castigar a nadie para que abandone la fe heredada. No hacerlo así supondría una contradicción toda vez que el argumento más fuerte a favor de la religión cristiana es precisamente su exigencia de respeto y libertad (Vitoria, 1960, 1055 y ss.). Las Casas será todavía más contundente puesto que para él la fe debe ser propagada sin ningún tipo de coacción, ni siquiera intelectual.

Sin embargo, Vitoria, como cualquier otro, no puede saltar sobre su tiempo y superar todas las barreras de las convicciones más arraigadas. En una época en la que no estaban delimitados los títulos y derechos territoriales, ni siquiera en Europa, para él es lícito transitar, recorrer e incluso participar en el reparto de los territorios americanos, dado el derecho de todo hombre, ya consagrado en el derecho romano, a ocupar el mundo, respetando siempre los derechos de aquellos que ya habitan determinados territorios con títulos legítimos. Pero eso no impide que, sobre todo en las nuevas tierras, puedan existir lugares y territorios no asignados en exclusividad a nadie, cuyos usos pueden ser regulados. De ahí el derecho de los españoles a vivir, habitar, instalarse, emigrar, comerciar y desplazarse por los amplísimos territorios americanos, que en su mayor parte no pertenecían a nadie. En este sentido, es de primorosa actualidad el derecho que se reconoce a todo ser humano para radicar donde más guste, respetando las propiedades ya asignadas:

> Si algunos quisieran domiciliarse en alguna de las ciudades, sea tomando mujer de algún otro modo, por el que otros extranjeros suelen hacerse ciudadanos, no parece que puedan

prohibírselo, y, por consiguiente, gozar de los privilegios de los ciudadanos como los demás, con tal que también soporten las cargas comunes (Vitoria, 1960, 711).

La solidez de la obra de Vitoria justifica que se le considere, no un antecesor, sino el primer gran tratadista del "derecho de gentes", más tarde y con mayores concreciones conocido como derecho internacional. Domingo de Soto, Báñez y el propio Francisco Suárez, como se verá, continuarán en la misma dirección que precede, con mucho, a las filosofías sociales ilustradas e incluso a nuestro modo de pensar actual. Bastaría con comparar textos de Vitoria con el *Contrato Social* de Rousseau o con la *Metafísica de las costumbres* o la *Doctrina del derecho* de Kant.

Bartolomé de Las Casas sustenta sus convicciones sobre las tesis de Vitoria que constituyen el sustrato religioso, intelectual y moral de sus actitudes, subyacen a sus reiteradas controversias y animan sus intervenciones solicitando una legislación más respetuosa hacia los derechos de los indios. En gran parte debida a su tenacidad es la promulgación en 1542-1543 de las *Leyes Nuevas de Indias*, que recogen con mayores exigencias el respeto a los derechos de los indios, aunque Las Casas no quede del todo satisfecho. Desde 1544, en que es consagrado obispo de Chiapas, lucha por el cumplimiento de la nueva legislación, obstaculizada por muchos, y denuncia los abusos de unos y otros. Con el mismo propósito en el 47 vuelve a España para seguir urgiendo al Emperador medidas encaminadas a hacer cumplir la legislación. Mantiene numerosas polémicas sobre los derechos de los indios, de las que se recuerda una de las más importantes: la sostenida en Valladolid con Juan Ginés de Sepúlveda en 1550 y 1551, en la asamblea de teólogos y juristas convocada por el Emperador a raíz de la gravedad de los abusos y desmanes que Las Casas denunciaba.

El espíritu humanista y humanitario, conjugado con el celo apostólico, es evidente en escritos suyos compuestos entre 1522 y 1534, cuyo contenido se conocía sólo parcialmente hasta que son publicados por vez primera en 1942, en latín y castellano, con el título *El único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (Las Casas, 1975). La obra se sustenta sobre la tesis fundamental de su pensamiento: todos los seres humanos son iguales, ante Dios y en su naturaleza, de tal modo que los indios están dotados de tanto o más ingenio y entendimiento que cualquier otro pueblo de la tierra, con aptitud muy especial para recibir y entender toda comunicación y mensaje, también el evangélico. Por eso con ellos debe seguirse el método del convencimiento razonable y psicológicamente adecuado, como con cualquier persona inteligente. Y, a fuer de buen tomista, Las Casas aconseja que la predicación se dirija primero a convencer su entendimiento para alcanzar después la libre adhesión de su voluntad, y siempre de modo "blando, dulce, delicado y suave". Método y actitudes que contrastan con las modalidades bruscas, ásperas y violentas generalmente practicadas, incluso por muchos misioneros (Las Casas, 1975, 10-41).

Tan coherentes comportamientos adquieren forma de deseable preceptiva en la obra *De Regia Potestate* o *Derecho de Autodeterminación* (1969), a cuyo trasluz se adivina la exigente racionalidad humanista de Vitoria. En efecto, si se siguen las

Cuestiones que constituyen las diversas Secciones de la obra, se puede deducir una declaración de derechos humanos que, formulados de acuerdo al espíritu de la época, revisten indudable modernidad. En primer lugar y como sustento de las demás convicciones, la libertad es declarada derecho natural, idéntico y sin prescripción en todos los seres humanos; la esclavitud, en consecuencia, es invención humana puramente temporal, de tal modo que ningún ser humano es por naturaleza vasallo de otro; la propiedad territorial es legítima por ocupación o por contrato, pero no patrimonio natural de nadie, de ahí su naturaleza transferible y negociable.

No menor actualidad revisten sus principios sobre la autoridad: a la república compete gobernarse a sí misma y otorgarse su propio gobierno, de tal modo que la autoridad se legitima como exigencia de la propia naturaleza, en cuanto que toda sociedad, como organismo vivo que es, exige "una fuerza ordenadora" encaminada al bien común (ibíd., 159). Puesto que la "república" confiere, por mayoría, la autoridad, queda ésta disociada de cualquier vinculación doctrinal a otro orden, de tal modo que el ateísmo o la infidelidad a la fe no son motivo para privar de autoridad al gobernante.

En cuanto a los indios, tras el reconocimiento de su plena racionalidad, exige que sean tratados y considerados a partir de los mismos principios que se aplican a los demás seres humanos, por eso como cualquier otro gozan del derecho de propiedad y disfrute de bienes patrimoniales, de libertad de creencias, del libre comercio, del derecho a sus propias costumbres, sean buenas o malas, exceptuando las claramente inhumanas como es sacrificar a alguien sin delito y juicio o con el fin de comer sus carnes (ibíd., 720).

Los textos de Vitoria y Las Casas son un indudable paso adelante en la declaración de un verdadero humanismo e introdujeron, con las controversias y polémicas teóricas, también la provocación de una auténtica "mala conciencia", perceptible en la legislación y sucesivas normativas de Indias y en los innumerables conflictos con encomenderos, políticos y militares. Por eso, denunciando los abusos y solicitando legislaciones en su contra, contribuyeron de forma eminente al sucesivo progreso de una mentalidad más humanitaria, que se fue abriendo paso, enfrentada tanto a concepciones teóricas y antropológicas, no sólo españolas, que establecían diferencias de naturaleza entre europeos y no europeos, así como a los desmanes perpetrados en nombre de la propagación del Evangelio y de los derechos de conquista.

C) Teología y ciencia: Melchor Cano y Domingo de Soto

Otro motivo que impulsó inquietudes teológicas, pero con profundas consecuencias antropológicas, fue las controversias surgidas a raíz de la situación de Europa, religiosamente fraccionada por las iglesias reformadas, que tuvo en el Concilio de Trento su síntesis especulativa más sugerente. Frente a las tesis del determinismo providencialista que en relación al concurso divino sostenían luteranos y calvinistas, la teología católica de Trento, representada de modo excepcional por los teólogos

españoles, tomó la vía humanista de la defensa de la libertad del ser humano como atributo esencial de su naturaleza. No son pocas las dificultades para hacer comprensible providencia divina y acción humana libre, como se ha evocado en la polémica "De auxiliis", provocando discusiones no exentas de paradoja. Pero, inmersos en el dilema, lo cierto es que la teología católica española se adscribe a un real humanismo contrario al fideísmo de los ambientes reformados europeos. Los grandes teólogos de Trento, Domingo de Soto (1495-1560) y Melchor Cano (1509-1560), dominicos y discípulos de Vitoria, el primero en París y el segundo en Salamanca, contribuyeron expresamente a tesis que bien pueden catalogarse de esencialmente humanistas por la defensa de la identidad individual asociada al libre albedrío y a la responsabilidad personal de cada uno de los seres humanos. Tesis, como es apreciable, motivadas teológicamente pero de hondo calado racional, que la filosofía no supo tomar a su cargo, como tantos otros problemas, razón por la cual ambos teólogos fueron críticos severos de las banalidades en las que la filosofía del tiempo se entretenía.

Melchor Cano (1509-1560), discípulo de Vitoria, primero enseña en Alcalá y en 1546 pasa a Salamanca, hasta que es elegido provincial de los dominicos y consagrado obispo de Canarias. Su obra más importante, *De locis theologicis praelectiones*, publicada en 1567, viene a ser una especie de epistemología teológica encaminada a determinar las fuentes del conocimiento que sustentan la fe. Precisamente con el concepto de "locus theologicus" Cano intenta situar los hitos firmes de reconocida autoridad sobre los cuales la "ratio" pueda construir el edificio teológico. Con mentalidad y fines de teólogo, su punto de partida no es la experiencia como para Santo Tomás, sino las Sagradas Escrituras, la autoridad de la Iglesia, los Concilios, los Santos, los Doctores escolásticos seguidos de la "razón natural" y de la Autoridad de los Filósofos. Siguiendo su lógica de teólogo, identifica así diez "lugares" más significativos para fundar la argumentación. Además de teólogo, Cano amplía su pensamiento hasta la reflexión moral, con gran influencia en la literatura ascética a través de su *Tratado de la victoria de sí mismo*, publicada en Valladolid en 1550, actualmente incluida y prologada por Beltrán de Heredia en *Tratados espirituales* (1962).

Domingo de Soto (1494-1560) representa la figura más notable del "teólogo renacentista" y humanista, con gran influencia en todo el siglo XVI, tanto en asuntos de moral económica como en el terreno de los derechos de las personas. Continúa la enseñanza de su maestro Vitoria y preanuncia la de Suárez. Para nuestro propósito, su obra más significativa es *De Iustitia et iure libri decem* (1967-1969) editada en Salamanca en 1553 y allí reeditada y corregida en el capítulo sobre el juramento en 1556-1557. La obra continúa la doctrina de Vitoria según la cual la autoridad no tiene origen divino inmediato, sino mediante la *respublica* o pueblo que la recibe directamente de Dios. A su vez, define la estructura jurídica y legal del estado en torno a tres órdenes crecientes: persona, poder político y sociedad cosmopolita. Muy explícitamente reconoce que no puede obligarse a nadie, tampoco a los indígenas, a recibir la fe, ni siquiera a que la "oigan" y mucho menos a inferirles cualquier castigo, tanto porque rechacen la fe como por haber cometido cualquier pecado (Soto, 1967, 227 y 245). Ideas que por su

mediación van siendo conocidas y bien recibidas en el resto de Europa.

Su faceta científica preanuncia un inmediato porvenir en el campo de la física moderna, tal como puede deducirse de su obra *Super octo libros physicorum quaestiones*, publicada en Salamanca en 1545. Sus adelantadas tesis sobre la caída de los graves, rectificando a Aristóteles, concluyen que el movimiento de los graves en caída libre es "uniformiter disformis" en relación con el tiempo. Tal concepción fue, para algunos autores, directamente trasmitida a Galileo a través de la enseñanza de los profesores jesuitas del Colegio Romano que, a su vez, recibían la influencia de España, como también la recibieron los *Mertonianos* o *Calculatores* de Oxford. Citando autoridades en la historia de la ciencia, P. Duhem (1906-1913) sostiene la tesis de la continuidad e influencia Soto-Galileo. Koyré no se pronuncia con claridad sobre el asunto en su estudio "El enigma de Domingo de Soto", recogido en *Historia de la ciencia*, dirigido por R. Taton y J. Pomeranz (1988, IV, 112). Un investigador actual, William Wallace no tiene dudas sobre tal continuidad a la luz de los nuevos documentos hoy conocidos y divulgados (W. A. Wallace, 1984, 504-510).

En la plenitud intelectual del siglo, no puede ser olvidada la figura de Benito Arias Montano (1527-1598). Es un teólogo de espíritu abierto y preocupación por la Filosofía, hombre de gran vigor e influencia en el ambiente intelectual de su época, estrictamente la de Felipe II. Presente en Trento, en 1566 se le nombra Capellán real; en el 68 va a Amberes como delegado del Rey para dirigir la nueva edición de la llamada *Biblia Regia* o *Biblia de Amberes*, editada por Cristóbal Plantino, en ocho volúmenes, que ven la luz de 1568 a 1572. Los tres últimos, conocidos como *Apparatus*, contenían lo que Montanocreía necesario para el estudio de las Sagradas Escrituras, como eran las gramáticas hebrea, caldea, griega y siríaca. Su técnica era la traducción literal: "De verbo ad verbum". Se le encomienda, entre otras misiones, catalogar la Biblioteca de El Escorial. Rozó la heterodoxia por su pertenencia a la corriente espiritual de los "familistas" (J. J. Jorge López, 2002). Su gran discípulo es P. de Valencia (1555-1620).

Para finalizar este contexto "teoantropológico" renovador, encaminado atinadamente a no confundir razones con explicaciones, debe ser interpretado el célebre *Diálogo de la dignidad del hombre* (1967) del cordobés y rector de Salamanca *Fernán Pérez de Oliva*, inédito a la muerte de su autor en 1531, que se publica en Alcalá en 1546 por Juan Brocar. Traducido al italiano por Alfonso de Ulloa en 1563 y del italiano al francés por Jerónimo de Avost en 1583. El opúsculo, de 45 páginas en la edición que citamos (pp. 85-130), no supone, en su esencia, un alegato estrictamente humanista, sino teológico. Su dignidad le viene al hombre de ser criatura e imagen de Dios: "Así Dios, después de hecha la gran fábrica del mundo, puso al hombre en la tierra, que es el medio dél (*sic.*), porque en tal imagen se pudiere conocer quién lo havia (*sic.*) fabricado" (ibíd., 109). El hombre es "menor mundo" y el alma humana, de la que dependen las funciones cerebrales, es la expresión misma de la Trinidad y "aposento de su gloria" (129). La libertad es don de Dios, "haciéndonos en estado en que pudiesen escoger" (116). Todo el diálogo, de bella expresión, está impregnado por el teologismo que caracteriza a nuestro humanismo.

Es probable la influencia en nuestro autor de la obrita *De la dignidad del hombre*, de Pico de la Mirándola (1984). Parece normal que el asunto de la dignidad humana haya sido recurrente en el Renacimiento, apareciendo en diversidad de géneros literarios y con motivaciones diferentes en la cultura europea y española. Así lo recoge el libro esquemático pero claro de F. Rico, *El pequeño mundo del hombre, varia fortuna de una idea en las letras españolas* (1970).

Una obligada síntesis de cuanto hasta aquí se ha dicho, justifica un corolario concluyente: el pensamiento en siglo XVI, filosófica y reflexivamente poco fecundo y nada original, alcanza connotaciones modernas y profundamente humanistas precisamente a partir del impulso de la especulación teológica y de las inquietudes evangélicas que se constituyeron en los motivos más eficaces para la renovación de la propia filosofía.

3.2.3. Formas de espiritualidad y neoplatonismo

Aunque una aproximación a la historia del "pensamiento" no guarda relación esencial con las formas de espiritualidad, sin embargo a éstas subyace todo un *espiritualismo especulativo*, de clara filiación neoplatónica, que escapa a lo estrictamente religioso, tanto en España como en Europa. Tal circunstancia obliga a no pasar por alto ambiente tan generalizado e influido por tradiciones en el fondo filosóficas.

Los movimientos espiritualistas y místicos no son patrimonio específico de nuestra cultura. El misticismo había encontrado sus primeras y genuinas raíces en el pensamiento de la filosofía cristiana, de la que es exponente magnífico San Bernardo de Claraval (1091-1153). Llegados a la alta Edad Media,en los siglos XIII y XIV, la escolástica no aparece ya como el mejor de los valimientos para acercar el hombre a Dios, originándose en consecuencia lo que podría ser conocido como *misticismo racionalista o especulativo* que tiene en el dominico alemán Maestro Eckhart (1260-1327) el mayor intento de justificar intelectivamente la fe. Es continuado por Juan Tauler y Enrique Suso, también dominicos, que divulgan el misticismo de Eckhart, y por el flamenco Juan de Ruysbroeck, que inspirará la llama "devotio moderna" a la que se adscribe el movimiento de "los hermanos de la vida en común", de los que recibe su primera educación nada menos que Nicolás de Cusa (1401-1464), gran renovador del platonismo en el Renacimiento, que alcanza a Marsilio Ficino (1433-1499) y a Pico de la Mirándola (1463-1491). Se generaliza así todo un ambiente europeo propicio a manifestaciones espirituales que irán desde la mística hasta la magia y la astrología. Un ejemplo elocuente de las consecuencias de la amalgama de neoplatonismo espiritualista y naturalismo mágico es la figura fascinante, mediación entre arcangélico y luciferino, de Giordano Bruno (1548-1600).

A) Formas de espiritualismo místico

Este ambiente europeo confluye con peculiaridades espirituales de la tradición ibérica configurando movimientos especulativos y prácticos muy característicos de la historia del pensamiento español. Sin su evocación, figuras como las de Fray Luis de León y mucho más las de Santa Teresa o San Juan de la Cruz no serían interpretados en su debido contexto. A su vez, el eco e influencia intelectual del erasmismo, particularmente en España, se entiende mal si se hace abstracción de este clima espiritual del siglo. De hecho, el erasmismo es más síntoma que causa de aquel ambiente que venía de lejos.

La variedad de formas espirituales en España, además de las influencias que acabamos de evocar, va asociada a otras circunstancias específicamente españolas: la peculiar configuración sociológica del siglo XVI en el que conviven, probablemente con muy poca claridad de ideas y de conciencia, tapados judaizantes, conversos, cristianos nuevos, "saladíes" moriscos..., inspirados todos por el naturalismo mágico propio del tiempo. En todo caso, tanto la tradición espiritualista de orientación más europea como la más estrictamente autóctona, coinciden en el propósito común de proponerse la búsqueda de claridad interior. Y porque la interioridad subjetiviza y diversifica, se explica la multiplicidad de "vías" de espiritualidad y también la incoherencia intelectual de la mayoría de ellas. Situación que, con agudeza, diagnostica Américo Castro:

> La literatura espiritual (desde la mística a la pastoril) lo mismo que la agresiva (el teatro de la primera mitad del XVI, la picaresca) son brotes de un mismo tronco, de una misma situación humana. Oscurecida la claridad de la ley (la de la Iglesia, la del Estado), la única luz era la interior, la de los *alumbrados* directamente por Dios. Los alumbrados o iluminados eran también fugitivos hacia el puerto de las propias almas. Que moriscos y conversos del judaísmo se interesaran en aquel modo de espiritualidad religiosa conexa con el erasmismo [...], recibe inversa corroboración en el sorprendente hecho de que un cristiano nuevo de origen morisco se sintiera inclinado hacia el judaísmo después de leer las obras de fray Luis de Granada, en las cuales la Inquisición había observado manifestaciones de iluminismo (Castro, 1980, 281-282).

Aunque difíciles de tipificar estas formas iluministas neopalatonizantes, pueden identificarse las que merecieron mayor atención por parte de la Inquisición, si bien el ambiente en que todas se desarrollan ofrece suma complejidad por la confusa heterogeneidad de sus manifestaciones. Así lo reflejan obras como la de M. Andrés, *La Teología española en el siglo XVI* (1976, II, 5-63), y, con la atención puesta en las formas iluminadas, la obra de A. Huerga, *Historia de la espiritualidad* (1969, II, 5-139). Sintetizamos las que fueron más significativas por sus influencias:

- *La vía del recogimiento*, característica de las casas de retiro franciscanas, influirá directamente en Santa Teresa e indirectamente en San Juan de la Cruz. La vía debía recorrer el camino del exterior al interior en la permanente imitación de Cristo. Para Melquiades Andrés es la expresión más depurada de

la espiritualidad.

- *Los alumbrados o dejados* con formas y expresiones más heterogéneas y diferenciadas según comunidades (Toledo, Llerena). Sin confusión con los recogidos, los alumbradistas recorren la vía de la unión inmediata con Dios, cuyo amor es confundido con Dios mismo. Consideran nociva toda mediación para la relación con Dios: oración, ritos y ceremonias. Éstos son ataduras que impiden la unión directa. De ahí su desprecio a la tradición y a la autoridad, con marcada desobediencia a cualquier jerarquía. El decreto de la Inquisición de 1525 los erradica pero, como dice M. Andrés, su fermento sigue. Alfonso de Valdés, en su *Diálogo de Mercurio y Carón*, de 1531, los recuerda como una forma de vida espiritual.
- *Vía del Beneficio*, de orientación, al parecer más estrechamente neoplatónica y también franciscana, recorre la vía del agradecimiento a Dios por sus beneficios y por la grandeza de la Naturaleza: el sol, la luz, el agua, el viento, etc. Juan de Cazalla, con *Lumbre del alma* de 1528, y Diego de Estella, con *Meditaciones del amor de Dios*, que aparece por las mismas fechas, ofrecen textos bien significativos sobre esta vía que tuvo notables seguidores.

Dentro de la espiritualidad de la época es bien conocida la mística más ortodoxa: Santa Teresa y San Juan de la Cruz, próximos a la vía del recogimiento. En la línea de Menéndez y Pelayo y de Unamuno, no son pocos los que consideran la mística como una filosofía, en cuanto que ella implica una singular concepción del mundo, del tiempo, de la existencia, etc., con repercusiones indudables en el campo moral y práctico y, por tanto, con consecuencias en el ámbito histórico de la vida y de la acción humanas. Sin embargo el místico se mueve en virtud de una experiencia interior subjetiva, no transferible ni tampoco racionalizable y, en este sentido, solamente con validez personal. Esto justifica entender la actitud mística como una forma singular de espiritualidad y no tanto como filosofía que, en todo caso, debe recurrir a razones en algún modo compartibles, sustentadas en los supuestos de una lógica común, sea racional sea simplemente empírica. Sin embargo, el problema de aproximar más o menos la mística a la filosofía no tiene más trascendencia que la puramente académica. Lo indudable ha sido la gran presencia e influjo que la espiritualidad mística ejerció sobre la mentalidad y las formas de vida, no sólo religiosa, del siglo XVI (Flórez, 1988, 58-113).

B) Influencias neoplatónicas: León Hebreo, Ramón de Sabunde

La variedad heterogénea de los misticismos, recogidos también por Menéndez y Pelayo en *Historia de los heterodoxos españoles*, se expresa a través de formulaciones no exentas en muchos casos de superstición pero también más próximas al platonismo y al neoplatonismo que a cualquier otra orientación filosófica. A pesar de la dificultad para

localizar sus orígenes propiamente intelectuales, pueden singularizarse dos notables pensadores, poco citados, pero de gran influencia en aquel ambiente: León Hebreo (1460-1535) y, sobre todo, Ramón de Sabunde (m. 1436).

León Hebreo, admirado por Menéndez y Pelayo (*Historia de las ideas estéticas, II*, pp. 63-65), judío portugués, nacido en Lisboa, en torno a 1502 compone en Génova sus *Dialoghi d'amore*, impresos en Roma en 1535 y traducidos al castellano en 1584. De modo inmediato parece influido por la doctrina del amor de Marsilio Ficino: el amor es la fuerza por la cual la mente divina ha creado el mundo y lo ha elevado de caos a cosmos; por tanto, el amor es actividad por la cual el alma cumple su misión mediadora entre el mundo superior (Dios/ángeles) y el inferior (cuerpo/cualidad), haciéndose en consecuencia necesario para el orden del mundo (Ficino, *Theologia platónica*). De modo mediato, igual que Ficino, participa de la influencia de Plotino, a quien sigue en la concepción del mundo como escala de seres ordenados y subordinados del más al menos perfecto (Plotino, *Enéadas*, V, VI). Dios, el más perfecto de los seres, es origen del amor que viene de él a las criaturas y, a través del hombre, vuelve de ellas a Dios. De este modo, el ser humano se eleva a centro del Universo ya que sin él la totalidad del mundo inferior quedaría separada de Dios. Del mismo modo, con remembranzas agustinianas, la inteligencia humana es la que transmite la luz divina al mundo, haciendo así que todo lo creado participe de Dios y tienda a realizar en sí mismo un máximo de perfección y belleza.

Con estas ideas, tan sobresalientes en *Diálogos de amor*, León Hebreo aparece como representante genuino del humanismo renacentista ya que, si bien por la vía místico-espiritual del amor, lo que realmente propone es la elevación del ser humano a figura central en la totalidad de los seres, convertirdo en condición necesaria del orden y de la armonía naturales, mediador entre Dios y el universo.

Si León Hebreo es un síntoma significativo de la época, Ramón de Sabunde representa en ella un papel mucho más influyente, con un impulso que alcanza en el ambiente español a notables figuras de la época. Influencia apenas advertida por los historiadores, tanto de las ideas como de la espiritualidad, si bien M. Andrés la advierte en Juan de Cazalla, al que aludiremos enseguida (Andrés, 1976, 263 y 267). Desde el punto de vista del pensamiento de la época, Sabunde merece una mención muy especial.

Ramón de Sabunde o Sibiuda, si seguimos a Menéndez y Pelayo, es de Barcelona. Lo encontramos en Toulouse hacia los años 1430 y allí muere en 1436. Teólogo, filósofo, médico, sacerdote en sus últimos días, es el más notable lulista de la época.

La gran figura del mallorquín Raimundo Lulio (1233-1316), de tan formidable ingenio como vida extravagante propia de un personaje novelesco, había comprometido todo su empeño intelectual en la misión apologética de convertir infieles, judíos y sarracenos, a través de una lógica con pretensión de indefectible, aplicada a experiencias asociadas a la propia naturaleza y a la observación de las criaturas. Con este método, sin el recurso a argumentos de autoridad revelada, podrían demostrarse los dogmas de la fe cristiana. Su *Ars generalis o Ars magna* y no menos el *Arbor Scientiae*, así como toda su inmensa obra de lógica, van encaminadas a tal fin. Sabunde recoge las grandes ideas

de Lulio, aprende de las "vías tomistas" y no poco del espiritualismo intimista anselmiano, a los que aplica un esquema netamente neoplatónico. Su *Liber creaturarum*, más tarde conocido como *Theologia naturalis*, es difundido en copias ya antes de su aparición en Devender en 1480. En España se divulga ampliamente a fines del XV y durante todo el XVI, por lo menos en los ambientes escolásticos.

Para Sabunde, Dios otorgó al hombre dos libros: la Naturaleza y las Escrituras. De ellos, el primero es natural, originario, universal, infalsificable, no susceptible de interpretaciones erróneas. El segundo es complementario –"in defectu primi libri"– otorgado con posterioridad y sólo está al alcance de los clérigos y, por no ser obra objetiva y directa de Dios, puede ser mal interpretado e incluso falsificado. La Naturaleza, en consecuencia, es el camino seguro para acceder a Dios, por ser el libro del que cada criatura no es sino una letra escrita por el dedo de Dios. Mejor dicho, es el principal entre sus caracteres: "Homo non est nisi quaedam littera digito Dei scripta [...], et est principalior littera ipsius libri" (*Prólogo*, Ed. de Lyon, 1548, p. 3). Todos los seres están organizados en escalas en las que el hombre ocupa la superior, y tiene el privilegio de estar dotado de los medios, argumentos y testimonios para saber todo cuanto concierne a su salvación, a su condena, a su felicidad o a su desventura: "Et ideo ipsemet homo ex sua propria natura debet esse medium, argumentum et testimonium ad probandum omnia de homine, scilicet quae pertinent ad salutem hominis, vel ad damnationem, vel ad felicitatem, vel ad malum eius" (p. 2).

A su juicio, si se observa con precisión y argumenta con solidez, se verá que en la naturaleza encontramos "razones necesarias", que las propias Escrituras corroboran y a las que ellas mismas se subordinan. Contemplando la naturaleza, no será difícil pasar de ella a la razón, para darse cuenta de que ésta confirma lo que aquélla ofrece, puesto que si Dios es necesario para explicar el mundo natural, con mayor apremio aparece en la razón como el ser mayor que el cual no puede ser pensado otro. Con una clara evocación anselmiana (*Monologium*) se hace radicar en el dinamismo del propio entendimiento la exigencia de la misma existencia divina (argumento ontológico). En Dios se funda el amor y la fraternidad entre los seres humanos así como la alianza del hombre con los demás seres, asunto al que dedica Sabunde muchos de los capítulos de su obra.

El libro fue prohibido por Paulo IV en 1559. Trento sólo prohibe el *Prólogo* que, sin duda, es para un lector atento el más comprometido por la autosuficiencia que atribuye a la razón y a la experiencia en relación con los dogmas. Su influencia fue inmensa: llega a los seguidores de Nicolás de Cusa (1401-1464), a los "hermanos de la Vida Común" y a Lefèvre d'Etaples. Montaigne (1533-1592) le dedica uno de sus *Ensayos* más extensos y cuenta que en casa de su padre conoció el libro, "bâti d'un spagnol baragouiné en terminaisons latines", con el título *Theologia naturalis sive liber creaturarum magistri Raymondi de Sabonde* (Montaigne, 1967, 182). El ensayo completo ocupa el capítulo 12 del Libro II, con el titulado "Apologie de Raimond Sebond" (pp. 182-251). Lo cierto es que, dejando claro su aprecio por el libro, los comentarios de Montaigne tienen poco que ver con su contenido ni son una apología del autor.

La influencia de las ideas de Sabunde en España es muy amplia, si bien en gran medida indirecta. Ella comienza cuando el cartujo belga Pedro Dorland reescribe el libro en latín de más calidad y lo readapta en forma de seis diálogos al que añade, por su cuenta, el séptimo. Lo titula *De natura hominis seu Viola animae ad modum dialogi*, impreso en Colonia, en el gozne entre el siglo XV y el XVI. Cisneros lo manda imprimir en Toledo justo el año 1500. En 1549 aparece en Valladolid con el título *Violeta del ánima*. A través de esta versión, Sabunde resuena muy hondamente en la obra del Obispo Juan de Cazalla que lleva por título *Lumbre del alma*, publicada en Valladolid en 1542 que, a su vez, influye en *Segundo abecedario*, de Osuna, a través del cual alcanza la espiritualidad de los alumbrados. A su vez, las *Meditaciones devotíssimas del amor de Dios*, publicadas por Diego de Estella en 1578 en Salamanca, son una transcripción, con muy pocas variantes, del *Violeta del ánima*. La obra de Estella influirá profundamente en la "vía del beneficio", como señala M. Andrés (1976, 270). La misma influencia recibe *Diálogos de la conquista del Reino espiritual y secreto de Dios*, que fray Juan de los Ángeles publica en Madrid en 1595, igualmente vinculado a la espiritualidad interiorista de la época.

Siendo tan amplia la difusión de las ideas de Sabunde, no es tampoco descartable su influencia en una figura tan notable como la de Antonio de Guevara (1480-1545), con ideas muy de la época sobre la exaltación de la naturaleza y de la vida privada, tal como aparecen en su *Menosprecio de la Corte y alabanza de la aldea*, obra de 1539. La misma influencia puede haber recibido Antonio de Torquemada, ya en tiempos de Felipe II (1510-1569), en sus *Coloquios satíricos*, publicados en Mondoñedo en 1553. En esta obra aparecen dos ideas cuyo origen, a nuestro parecer, pudiera ser Sabunde y no el erasmismo, como señalan Bataillon y Abellán, quienes pasan por alto las ideas e influencias de esta sugerente figura. La primera es la de la igualdad de todos los hombres: todos somos hijos del mismo padre y herederos de la misma Tierra. La segunda es la insistencia en que la Naturaleza y lo natural, también la belleza femenina, son más perfectas y "de mayor bondad" que cuanto podamos artificialmente añadir. Tópicos que, como es bien conocido, estarán ya presentes en toda la literatura pastoril. En fin, toda una serie de cruces frecuentes y normales, pero que conducen a la obra de Sabunde. De ahí que no pueda ser olvidada su personalidad, la más notable entre los herederos del lulismo.

3.2.4. Espiritualidad y crítica erasmista

Estimulada más por motivos morales que por preocupaciones intelectuales, la figura y obra de Desiderio Erasmo de Rotterdam (1469-1536) es un fenómeno que afecta a la cultura general de la época, asociando intimidad espiritual y espíritu crítico. Su influencia se inicia con el siglo, culmina hacia la década de los treinta y declina, casi en picado, con la llegada de Felipe II al trono. Sin embargo, a pesar de su decadencia externa y popular,

el erasmismo continuará directa o indirectamente presente en todo el siglo XVI, menos en el ambiente filosófico, más en el literario y con notable influencia en el espiritual y teológico. Influencia que puede seguirse con detalle a través de la obra de M. Bataillon, sobre todo en su libro *Erasmo y España*, cuya primera edición francesa es ya de 1937. Su primera edición en español es de 1950 y la segunda de 1960. Igualmente en la obra de J. L. Abellán *El erasmismo español* (1976).

Melquiades de Andrés precisa el fin de su influjo en la teología hacia fines de la década de los sesenta, con la publicación de la obra de Antonio Rubio *Assertiones Catholicae adversus Erasmi Rotterodami pestilentissimos errores* (Salamanca, 1568). La gran filosofía de fines del XVI y comienzos del XVII, como la de Suárez, no tiene nada que ver con el erasmismo. Sin embargo, no cabe duda de que fue la suya una historia de fecundísima influencia en la España de la primera mitad del XVI. Sus ecos subyacen a Cervantes y Fray Luis de León; Luis Vives (1492-1540) conoce a Erasmo en Lovaina, hacia 1519, y lo asocia a la edición de las obras de San Agustín; Alfonso Valdés (1480-1532), autor del diálogo de *Mercurio y Carón* (1530), es figura clave en la difusión de las tesis o ideas erasmistas en España. A ellas no es ajeno su hermano, Juan de Valdés (1501-1541), archivero en Nápoles, quien promueve allí un grupo de tendencia mistificante con implantación entre la clase aristocrática, orientado más a la meditación que a la crítica. Dedicado a Giulia Gonzaga, J. de Valdés escribe el *Alfabeto cristiano*, dando nombre al llamado valdesianismo, espiritualismo un tanto de salón que no sobrevivió a la muerte de su fundador.

Fue tal la repercusión del erasmismo que el Inquisidor general Alonso Manrique, hijo de Jorge Manrique y él mismo partidario del erasmismo, convoca el 1527 las Juntas de Valladolid a las que asiste, entre otros, Francisco de Vitoria, sin que en ellas se establezca nada más que sospechas sobre errores erasmistas, pero sin llegar a desaprobarlos. Estuvo presente en toda la que pudiéramos llamar intelectualidad ilustrada de la época. Cisneros ya antes de 1517 invita por dos veces a Erasmo para trabajar en la Complutense de Alcalá, universidad con aires de modernidad humanista. Erasmo escribe a Tomás Moro, el 10 de julio de 1517, dando cuenta de la doble invitación del Cardenal. Es en esta carta donde le dice, entre otras cosas, que "non placet Hispania", si bien se alegra de ser invitado y de los muchos amigos con los que aquí cuenta.

Este "non placet Hispania", ante la invitación de Cisneros, nada tiene que ver con la infundada interpretación que lo atribuye a motivos de censura o inquisitoriales. Nada más lejos de la verdad. En efecto, el "non placet" va acompañado por otros varios *non placent*, según la carta que cita Bataillon (1960, 77). Si España no le gusta, "Alemania, con sus estufas y sus caminos infestados de bandidos, no me dice nada tampoco. Aquí demasiados ladridos y ninguna recompensa... En cuanto a Inglaterra, me asustan los motines y me horroriza la servidumbre". En fin, que prefiere la tranquilidad de Lovaina. El 23 de agosto de 1517, en carta a Beato Renano, vuelve a recordar que "Cardinalis Toletanus nos invitat; verum non est animus «hispanísthein» (ibíd.). Ahora bien, Bataillon da por descontado que las razones de Erasmo para no querer venir a España no radican, como usualmente se interpreta, en las dificultades para la libertad de expresión o

pensamiento. En ese tiempo Alcalá particularmente, dentro del espíritu de la época, era un ámbito de libertad intelectual, y la política del Emperador sabemos hasta qué punto buscaba una "universitas christiana" nada excluyente. Añadida a su total desconocimiento de la geografía, la razón del desagrado pudiera estar en su idea de una península ibérica semitizada, "casi sin cristianos", motivo de desazón para su espíritu nada "hebraizante". Es probable que a todo esto se añadiese su poca inclinación "a la letra" y a la crítica textual/exegética, evitándose un viaje que seguramente le haría intervenir con métodos filológicos rigurosos en los trabajos de Alcalá, en donde la *Políglota Complutense*, iniciada en 1502, está prácticamente impresa en 1514, aunque será divulgada y puesta a la venta en 1522.

Visto desde nuestros días y por la interpretación que se hizo de sus doctrinas, parece que el erasmismo fue una corriente de pensamiento que vino a divulgar lo que muchos sentían o quisieran decir, pero no era fácil ni útil hacerlo. Sucede en todas las épocas que algunos, sin ser originales en el fondo y sin otros valores que los comunes, logran interpretar públicamente un sentir general. Son los intelectuales de moda, apreciados por su sentido de la oportunidad o de la conveniencia, lo que en nada merma su mérito.

Erasmo empieza a ser conocido indirectamente y por manuscritos que circulaban de modo privado. Su obra doctrinal más notable, publicada en 1503, es el *Enchiridion militis crhistiani*, obra "hija de su fervor", lejana al estilo jocoso y zumbón del *Elogio de la locura*. Ella es la que jalona la trayectoria de la influencia de las demás. En 1525 se edita en Alcalá en latín por Miguel de Eguía y en 1526 sale a la luz la traducción de Alonso Fernández de Madrid, con la autorización (y el escudo) del inquisidor general y arzobispo de Sevilla, Alonso Manrique, seguido de la *Paráclesis* sobre la lectura del Nuevo Testamento. Dámaso Alonso rehace la edición bilingüe de ambas obras bajo el título de la primera: *Enquiridion o Manuel del Caballero Cristiano* (Erasmo, 1970).

Alonso Fernández de Madrid era canónigo de la catedral de Palencia, ambiente muy propicio al erasmismo, y ostentaba el título o dignidad en el cabildo de "Arcediano del Alcor". Su traducción introduce, con notable frecuencia, aclaraciones no siempre acordes con el original. Es muy llamativo, para nuestro caso, el pasaje en que Erasmo dice que los filósofos, especialmente los platónicos, se aproximan "a las figuras de los profetas y del Evangelio" y el traductor añade: "más peligrosa cosa es saberlos" (Erasmo, 1970, 134). A su vez, la célebre frase que escandalizó a los frailes de su tiempo, "monachatus non est pietas", caballo de batalla contra el libro, aparece traducida muy eufemísticamente: "Lo principal de la religión verdadera, que es la christiana, no consiste en meterte a frayle (*sic.*), pues sabes que el hábito, como dizen (*sic.*), no hace al monje" (ibíd., 410). En el contexto, Erasmo no daba motivos para tanta controversia y mucho menos para el escándalo, porque sus palabras dejan claro que, respecto a la forma de vida monacal, "ni yo te combido (*sic.*) a ella ni tampoco te quito la gana della" (ibíd., 412). Sólo advierte que la virtud no está en el hábito.

Más allá de las interpretaciones coyunturales, ¿qué nos transmite de fundamental el erasmismo del *Enquiridion*? Desde el punto de vista digamos filosófico, el libro no hace

sino algunas y muy ligeras alusiones a problemas especulativos, aunque dedica el capítulo VI a lo que hoy podríamos llamar antropología de la complejidad, más que dualista, a través de algunas reflexiones sobre la relación alma/cuerpo. El ser humano es, para Erasmo, un complejo de interioridad y exterioridad, heterogéneo, como una ciudad en la que hay gentes de diversa condición. De ahí su recurso a Platón y al platonismo, señalando que en esa tradición se distinguen en el hombre "dos maneras de ánima", una mortal y otra inmortal. Citando el *Timeo*, interpreta que los hijos de Dios fueron creados, en analogía con Platón, con "dos tipos de alma" (p. 161). Cierto que el pitagorismo platónico justifica esta alusión, si bien Platón distingue usualmente tres funciones del alma: inteligible, sensible y concupiscible. Al mismo Platón se recuerda por boca de Sócrates, aunque sin citar el *Fedro*, al advertir que "no es hablilla de viejas" eso de que los hombres debemos gobernar un carro tirado por un caballo bueno y otro malo. Con otras citas en el mismo sentido, recuerda también a Orígenes, en el que ve una reinterpretación del platonismo, porque divide al hombre en espíritu (= imagen de Dios, sede de ley eterna, unión con Dios), ánima (= sentidos, movimientos naturales) y cuerpo (= carne, sede de vicios y pecados). En virtud de esta triple naturaleza, el hombre participa de lo visible por el cuerpo y de lo invisible por su alma. En analogía con el libro VI de la *República* de Platón, pasaje que tampoco se cita, afirma que así como el sol ilumina el mundo de las cosas visibles, del mismo modo el Espíritu de Dios ilumina a la inteligencia y por ella al alma. De hecho, los filósofos, sobre todo los platónicos, y los poetas pueden ayudar a comprender mejor los misterios divinos (Erasmo, 1970, 246). Sus alusiones filosóficas no van más allá de generalidades de este tipo.

Sin embargo, la verdadera importancia del *Enquiridion* radica en su condición de manual de vida cristiana. Para un lector con conocimientos puramente usuales o vulgares sobre la vida cristiana, sus verdades y dogmas, el libro es una invitación parenética a la sinceridad piadosa, análoga a las homilías o sermones en las que la palabra revelada se expone invitando a la práctica de la sinceridad y de la virtud. Es posible que para una analítica teológica pueda encerrar algún enunciado dudoso, pero parece que hoy cualquier teólogo lo suscribiría casi por entero. Lo que se propone, desde sus primeras páginas (p. 121) es buscar la salud del alma por dos medios: la oración y la palabra de Dios, pero armados con la justicia y con las demás virtudes evangélicas, cuyo modelo es Cristo crucificado, única sabiduría, como afirma San Pablo (p. 151). Todo el resto de su contenido no hace sino desarrollar esta vía evangélica para la que virtud y sacrificio suponen la renuncia a situar la felicidad en la honra o en los deleites (p. 223). A tal fin desarrolla lo que llama "reglas" pero que, de hecho, son veintidós exhortaciones a una vida cristiana vivida en la sinceridad y en la piedad. Algunas ideas se reiteran, de modo particular las siguientes:

- Siguiendo a San Pablo, Cristo es la cabeza de la que pende el cuerpo de los cristianos (pp. 267, 268, 272, 275, 285, 324, 361), de tal modo que "el bien que se haze a un miembro redunda y se comunica a todo el cuerpo. Todos [...] somos miembros unos de otros [...] De este cuerpo la cabeça es Jesu

Christo, y la cabeça de Jesu Christo es Dios" (p. 325). Insiste así en la doctrina, en nada heterodoxa, que ve la Iglesia o comunidad de los fieles creyentes como "cuerpo místico" de Cristo, dando sentido histórico e incluso humanístico a la filiación universal de los seres humanos.

- Las Sagradas Escrituras tienen un sentido literal, que es su exterior, pero debe buscarse el sentido interior: "Spiritum mysticum rimari convenit" (p. 243). Debe entenderse que en ellas están las cosas de Dios, pero dichas alegóricamente, "como en espejo y en figura". Erasmo, pues, se declara más hermeneuta que exégeta. Sin embargo, no deja de sorprender cierta incoherencia: reiterando la invitación de leer las Escrituras, no son muy abundantes las citas que de ellas aduce. El contraste es evidente, por ejemplo, con Fray Luis de León, quien lleva a cabo en sus obras un ejercicio admirable de comentario en todo momento avalado por numerosísimas referencias bíblicas.
- Las devociones, ritos, ceremonias y actos de culto no son malos, pero todo lo exterior no es signo de santidad, que debe ser buscada por la práctica de "la buena vida y santas costumbres", con el ejercicio de las virtudes: la caridad con los necesitados, la templanza y la castidad, haciendo real la igualdad de todos los seres humanos (pp. 323 y 324). Del mismo modo, la verdad debe ser defendida "muy libremente" (p. 353), lo que ya revistía más connotaciones polémicas.

La conclusión viene a recapitular la reiterada recomendación de que el "hábito no hace al monje", con un dardo nada inocente lanzado hacia la vida monástica: el "pobrezillo" que en ella ingresa "a veces aprende [...] a temer y no a amar" (p. 409), denunciando en tales términos la falta de autenticidad espiritual del monacato. Sin embargo, en todos estos pasajes críticos, debe reconocerse a Erasmo su cautela y prudencia ya que, evitando generalizaciones, antepone el "a veces", "pueda suceder", etc.

Su autor denomina a este complejo doctrinal ascético "*Filosofía de Jesu Christo*", expresión que aparece en *Paráclesis* (p. 451) y en otras obras, más que en el *Enquiridion*. Pero si recurre al concepto de filosofía es porque éste expresa más deseo y voluntad de aprender que posesión de la verdad o de la ciencia. Él mismo advierte de que llama *filosofía* a su doctrina porque debe ser aprendida, como lección que nos da Cristo, del mismo modo que los filósofos platónicos, peripatéticos, epicúreos..., aprenden las lecciones de los maestros de sus "sectas" (ibíd.).

En relación con las censuras, hay que decir que La Sorbona, la Universidad de Milán y, sobre todo, el *Índice* romano de Paulo IV de 1558, fueron mucho más "erasmófobos" y severos con el erasmismo que el índice español de Fernando Valdés de 1559. En España, teólogos como Arias Montano y el propio Melchor Cano trataban de salvar de Erasmo todo lo que fuese posible. Sin embargo, en los años sesenta, se inician las prohibiciones, sin ser explícitamente condenado en su totalidad. En el *Índice* de

Amberes de 1569, encargado por el Duque de Alba y en cuya comisión Montano representaba al Rey, ya aparece expurgado el *Enchiridion*, lo que se confirma en el *Índice* de 1571, igualmente elaborado en Amberes. Y en el primer índice español completado con un índice expurgatorio, el del Inquisidor General Quiroga en 1583-1584, el *Enchiridion* y otras obras de Erasmo aparecen "terminantemente prohibidas". En parte por las prohibiciones y en gran medida porque su doctrina se va haciendo menos novedosa, el hecho es que se va apagando su presencia, si bien la influencia de su espíritu no desaparece en el ambiente de la segunda mitad del siglo.

Si con mentalidad reflexiva puede decirse que el erasmismo no es una filosofía, no por eso puede ser silenciado en cualquier aproximación al pensamiento de la época, tanto por su propia racionalidad crítica, cuanto por la influencia que transmitió a todo el ambiente intelectual que le conoció. Para nadie fue indiferente porque contribuyó a un clima espiritual del que, a su vez, recibió las influencias. Desde un punto de vista puramente racional, es muy a tener en cuenta su contribución a la reivindicación de la subjetividad, porque aunque ésta pertenezca a los logros de la filosofía contemporánea, aquí aparece como aspiración deseable en forma de libertad de pensamiento, de iniciativa personal, de remisión más al espíritu que a la letra y preceptos de las Escrituras.

Dada la naturaleza más ascética que reflexiva del erasmismo, es comprensible la disparidad de opiniones sobre su significación en la historia del pensamiento español. Gran importancia le concede J. L. Abellán en la *Historia crítica del pensamiento español* (Abellán, II, 1979) y en su obra *El Erasmismo español* (1976). Marcial Solana, en *Historia de la Filosofía Española*, le otorga una influencia puramente incidental (Solana, 1941). Si seguimos los vericuetos de sus influencias con Bataillon, no cabe duda de que fue un referente de notabilísima importancia y, por tanto, influyente en el desarrollo del pensamiento posterior.

En la heterogeneidad de tentativas intelectuales y espirituales que han recubierto la primera mitad del siglo, no puede dejar de advertirse la presencia del sustrato humanista que va desde las grandes tesis de Vives y Vitoria sobre el valor de la persona a la reivindicación de la libertad de conciencia, que a la postre sustenta las inquietudes erasmistas.

3.3. Novedad e innovación en el pensamiento de la segunda mitad del siglo XVI

Ya se ha recordado en las primeras páginas el clima restrictivo que el acceso de Felipe II al trono provocó en el ambiente intelectual. Sin embargo, eso no impidió que sea precisamente en su época cuando vean la luz obras significativas del pensamiento científico/filosófico y del jurídico/político. Algunas notas comunes, por encima de la diversidad, pueden considerarse el eslabón que, por una parte, vincula entre sí a los pensadores del renacimiento de la segunda mitad del siglo y, por otra, inscribe el humanismo español, a pesar de sus peculiaridades, en las inquietudes europeas. Estas

notas podrían sintetizarse en las siguientes:

- La afirmación del ser humano como sujeto individual con valor e identidad propias, si bien revalidadas por la vinculación a la fe, haciendo compatible el incipiente racionalismo con las creencias cristianas. Lo que parece indudable en figuras como los dos Francisco Sánchez, en Huarte de San Juan o en la pertinaz reivindicación de "sí mismo" por parte de Fray Luis de León. Confiriéndole densidad ontológica, el individuo singular, interpretando acertadamente a Aristóteles, es para Francisco Suárez la clave de una metafísica con consecuencias de notable modernidad. Habría que citar aquí también a Cervantes como la reivindicación más exaltada y también más bella de la individualidad.
- La valoración de la condición mundana o natural del hombre como ser en la naturaleza. Podrá alegarse que tal formulación es una modernización extravagante del pensamiento de los clásicos del XVI. Sin embargo parece confirmada por la tendencia objetiva de Gómez Pereira y Huarte de San Juan, también por Fray Luis, si se piensa en sus admirables consideraciones sobre la naturaleza.
- La comprensión de la sociabilidad más como ejercicio que como atributo natural del ser humano. Aunque los hombres sean sociables por naturaleza, la sociabilidad no es un hecho, sino una tarea, de ahí que para llevarla a cabo sea necesaria la reflexión y la acción social y política. Razón por la cual se exigen a la filosofía mediaciones teóricas encaminadas a fomentar virtudes comunitarias y estructuras sociales, indisociables de leyes positivas que hagan históricamente real el atributo natural de la sociabilidad. No otro es el sentido de la obra de F. Suárez, sobre todo sus tratados *De Legibus*, como se verá en el capítulo siguiente.

3.3.1. Lenguaje y moralidad en Francisco Sánchez de las Brozas

Visto desde nuestros días, la obra del Brocense (1523-1600) adquiere dimensiones más relevantes que en su propio tiempo. Nacido en Brozas, Cáceres, amigo de Fray Luis de León, en cuyo proceso declaró en 1573, él mismo sufrirá dos procesos inquisitoriales. El primero en 1588 da ya la medida del personaje, puesto que se incoa a raíz de la publicación de su *De nonnullis Porphyrii aliorumque in dialectica erroribus scholae Dialecticae*, de 1588, en cuyo prólogo se jacta de no haber creído nunca las enseñanzas escolásticas que le habían querido inculcar durante tres años en la Facultad de Artes de Salamanca. Había estudiado en Evora, en Valladolid alcanzó el grado de Bachiller y la Licenciatura en Salamanca. La primera recopilación de sus escritos la hace Mayans y Siscar, quien publica su *Opera omnia*, precedida de una *Vida del Brocense*. Hoy

disponemos de otras ediciones de sus escritos retóricos (Sánchez, 1984).

Su antiescolasticismo se acentúa al proclamar que dos son las causas del retraso en las ciencias: aprender sin espíritu crítico y la fobia a las novedades. Doctrinas nada ortodoxas en la Salamanca de su tiempo. Para él, como declara al inicio de su *Minerva*, nada hay más preciado que la verdad, que no es patrimonio de ninguna filosofía, como lo prueba el hecho de que Platón ignoró asuntos que luego plateó Aristóteles. En la misma línea crítica es bien conocida también en Salamanca su censura a la imaginería religiosa y al ritualismo clerical. Todo un estilo disidente que aparece más explícito en sus comentarios a la traducción al castellano del *Enchiridion* de Epicteto con el título *Doctrina del estoico filósofo Epicteto*, que aparece en 1660 (Sánchez, 1993). Por toda su forma de pensar, desde 1593 debe soportar un segundo proceso, que acabará el mismo año de su muerte sin aportar más que sospechas sobre sus comentarios a los libros de la Escritura y sobre su erasmismo. Es claro que fue su espíritu crítico y racionalista lo que le valió morir amargado, en casa de su propio hijo, en la que había sido confinado al concluir el segundo proceso.

Pero no es esto sólo lo que queda del Brocense. Profesor de Retórica en el Colegio Trilingüe salmantino, del 1554 al 1593, nos lega, no tanto una teoría gramatical, cuanto una filosofía fundamental del lenguaje, al recurrir a la "natura" y a la "ratio" como fundamentos de la dialéctica, siguiendo la inspiración de Petrus Ramus o Pierre de La Ramée (1515-1572). Influencia tan notable pide alguna breve aclaración.

Petrus Ramus publica en 1543 las *Dialecticae institutiones*, que aparecen en francés en 1555. Es uno de los más destacados humanistas antiaristotélicos, hasta el extremo de publicar las *Aristotelicae animadversiones* (1543), panfleto incendiario contra Aristóteles y contra la tradición aristotélica en la Sorbona, que le valdrá la prohibición real de enseñar filosofía, pasando a maestro de elocuencia y matemáticas. Ramus critica la lógica, la ética y no menos la metafísica de Aristóteles, en donde Dios aparece sin amor, bondad ni providencia, razones que para él le hacen incompatible con el Evangelio. No cabe duda que el dios aristotélico del libro XII de *Metafísica* es amado por el mundo pero no ama al mundo, al que atrae como su causa final (XII, 7, 1072b, 3).Tampoco el dios aristotélico piensa al mundo, sino sólo a sí mismo (1074b, 34). Ramus extrapola a la mentalidad cristiana el sentido de tales ideas aristotélicas, a la vez que trae a primer plano las discusiones sobre lógica, retórica y dialéctica, siempre con intención crítica hacia Aristóteles (Waddington, París, 1855).

Al ambiguo contexto entre el sí y el no a Aristóteles no es ajeno al Brocense, para quien primero las cuestiones deben elaborarse mentalmente pasando luego a ser expresadas verbalmente, en un intento de fundar el lenguaje en las formas naturales del entendimiento. En este sentido, sin ser concluyente, Aristóteles es un instrumento útil al anteponer la razón a las palabras y a la gramática. A partir de este supuesto, el Brocense establece una secuencia que vertebra toda su lingüística: la razón funda la gramática, ésta a la dialéctica que dispone racionalmente las palabras, y la retórica aporta el colofón intercambiando y adornando con figuras las palabras; ideas que aparecen en sus obras propiamente lingüísticas como *Minerva, seu de Causis linguae latinae* o *Verae*

breuesque Grammatices latinae Institutiones. El propósito de establecer una justificación natural del lenguaje, atinadamente planteado por el Brocense, perdurará en las filosofías del lenguaje posteriores, primero en las potskantianas de Herder o Humboldt, a quien se aproxima Chomsky en el empeño de fundar la *gramática universal* en las estructuras de la razón.

En cuanto a sus ideas morales, particularmente expuestas en *Doctrina del estoico filósofo Epicteto*, el propio título sugiere su propensión a un estoicismo teñido de escepticismo, que en él confluyen con el aprecio por la sinceridad erasmista El socrático "sólo sé que no sé nada" se estrecha con la despreocupación por la ostentación y la gloria (Sánchez, 1993, 214). En definitiva, el Brocense tiende a una moral, anticipada por los estoicos, no basada en las Escrituras, sino asentada en la razón natural. Se opone a la teoría aristotélica de la virtud como "término medio" entre dos vicios o extremos. El vicio pertenece al mismo género que la virtud, en cuanto que es su propia corruptela. Con ello, lógica y moralidad se coimplican o complican, porque tanto en una como en otra se trata de establecer adecuadamente las jerarquías para que los géneros den razón de las especies y los principios de las aplicaciones particulares. Doctrina que forma el meollo de la obra *Sobre los errores de Porfirio* en la que el calificador del Santo Oficio encontró "hasta dieciocho errores" no de Porfirio, sino del propio Brocense.

No cabe duda que las ideas del Brocense, además de reivindicar una racionalidad libre, aunque siempre profesó su sometimiento a los dogmas en asuntos de fe, adelantan la notable modernidad de buscar y profesar una moralidad fundada en la propia razón subjetiva.

3.3.2. Las cautelas metódicas de Francisco Sánchez, llamado "El Escéptico"

Sin relación familiar entre ambos, el segundo Francisco Sánchez guarda con el anterior ciertas analogías en virtud de la actitud crítica de ambos frente al pensamiento usual de su época. Conocido como "El Escéptico", este Francisco Sánchez (1550-1623) nace en Tuy en 1550, entonces perteneciente a la diócesis de Braga, de padres con ascendencia judía y procedencia aragonesa. Se traslada a Burdeos hacia 1562 y allí estudiará en Guyenne, en el mismo colegio donde Montaigne había sido alumno, de los seis a los trece años (1539-1546), centro en el que enseñaban notables humanistas como Cordier, Buchanan y Vinet. Posiblemente Sánchez fue todavía alumno de alguno de ellos. Montaigne, a pesar de tales maestros, no guarda buen recuerdo de las enseñanzas recibidas allí, a las que considera estériles: "à la verité, sans aucun fruit que je *pusse* (*sic.*) à présent mettre en compte" (1967, I, 26, 84).

Pasará luego a la Universidad de la Sapienza de Roma, en 1573, en donde estudia posiblemente artes y seguramente Medicina, en la que obtendrá el doctorado en Montpellier. Se traslada a Toulouse donde ejerce como jefe en el Hospital de Santiago, luego como profesor universitario de Artes y más tarde de Medicina, hasta 1610. Su obra

más conocida, *Quod nihil scitur*, aparece en Lyon en 1581. Publica también *De longitudine et brevitate vitae* y *De divinatione per Somnium*.

Es conocido como "El Escéptico" en virtud del aparente escepticismo de la obra que aquí nos interesa de modo particular, *Quod nihil scitur*, traducida por *Nada se sabe* o *Que nada se sabe* (Sánchez, 1984). Libro mal ordenado, reiterativo y falto de estructura conceptual rigurosa. Es posible que el autor haya querido demostrar que no sabemos nada precisamente a través de esta construcción tan falta de consistencia. Sin embargo, el propósito de la obra se inscribe entre las tentativas que reaccionaron contra el escolasticismo aristotélico del momento, si no con mucha originalidad por lo menos con cierto atrevimiento.

Como ya hemos recordado con reiteración, Aristóteles seguía siendo todavía la autoridad más reconocida también en universidades no españolas, como confirman las referencias de Sánchez. Sin embargo, el aristotelismo va siendo vapuleado por todos los innovadores. En Italia el platonismo invadirá pronto las universidades y lo mismo sucede en Francia. Cabe, en consecuencia, preguntarse: ¿qué había hecho Aristóteles para que el propio Vives, Petrus Ramus, El Brocense, ahora Francisco Sánchez y más tarde Galileo en sus *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*, entre otros muchos, lo hagan blanco de sus críticas? La respuesta no parece complicada. En primer lugar, Aristóteles era repetido acríticamente como autoridad de la que no se discutían las opiniones, lo que chocaba con el espíritu más exigente de la época. Por esta razón, hombres que lo aprecian en alto grado, como Vives o El Brocense, se lamentan de que se invite a memorizar su doctrina y no a imitar su actitud investigadora y analítica. Eso quiere decir que realmente las censuras van más dirigidas a los aristotélicos que a Aristóteles, lo que resulta evidente también en las críticas de Galileo.

En segundo lugar, el pensamiento aristotélico original era mal conocido y muy escasa la lectura de sus textos. Se le consideraba, de acuerdo a las versiones al uso, sólo como maestro de la silogística y de la definiciones conceptuales, lo que denuncia particularmente Sánchez. Y eso porque muchos, especialmente el escolasticismo, echaban mano del aristotelismo como fundamento argumental de la teología natural o teodicea, pasando por alto su método observador y realista, en el que experiencia y razón caminan siempre juntas. Para Aristóteles, la formulación de los primeros principios es inseparable de la práctica empírica que justifique la inducción y, sin embargo, se le interpretaba como maestro de la deducción puramente conceptual a partir de principios intuitivos, lo que supone negar la esencia misma del aristotelismo. En fin, los críticos atienden al Aristóteles que comúnmente se enseñaba, sin empeñarse tampoco por su parte en renovar el estudio directo de sus textos, como sucedió con Platón, que fue objeto de renovadas interpretaciones. No en vano W. Jaeger dirá que "Aristóteles es la única gran figura de la filosofía y de la literatura antigua que no ha tenido jamás renacimiento. Todos sabían que era una potencia con la que había que contar y una de las bases del mundo moderno, pero no pasó de ser una tradición" (Jaeger, 1983, 14).

Frente a la ciega aceptación de Aristóteles, Francisco Sánchez toma actitudes de indiscutible modernidad, con independencia de la forma poco consistente de hacerlo.

En primer lugar, en una evidente anticipación a Descartes, comienza su libro con una recomendación al lector advirtiendo que, por ser innato al hombre querer saber, transcribiendo casi literalmente la primera frase de la *Metafísica* aristotélica, corremos el riesgo de contentarnos con cualquier alimento para nuestra inteligencia. Así suele suceder, pero no fue eso lo que pasó con nuestro autor quien, insatisfecho con todo lo que otros habían dicho, trueca su decepción en principio de búsqueda. Por eso se vuelve hacia un método más seguro: "En consecuencia, retorné a mí mismo, y poniendo en duda como si nadie hubiera dicho nada jamás, comencé a examinar las cosas mismas, que es verdadero saber" (Sánchez, "El Escéptico", 1984, 53). Se trata, en primer lugar, de convertir el saber tradicional en origen de las propias dudas, de tal modo que "cuanto más pienso, más dudo" (p. 53). Por eso, en segundo lugar, deberá construirse el verdadero saber a partir de sí mismo. En fin, la ciencia debe fundarse en el propio investigador.

Tales supuestos justifican que su actitud intelectual sea recibida como anticipación del método cartesiano si se piensa que toda la primera parte del *Discurso del Método*, adelantada ya por las *Reglas para la dirección del Espíritu*, supone la reiterada profesión de la misma desconfianza, que conduce a la conocida convicción cartesiana: "Me parece que yo podía encontrar más en los razonamientos que cada uno hace sobre los asuntos que le conciernen [...] que en los que haga un hombre de letras en su despacho, relacionados con especulaciones que no producen ningún efecto" (Descartes, 1953, 131). La consecuencia es que Descartes buscará *en sí mismo* el fundamento indudable de la ciencia, asunto objeto de la cuarta parte del *Discurso*. De forma menos sistemática, no parece desacertado afirmar que Sánchez adelanta el espíritu de un método nada lejano al cartesiano.

Pero la voluntad de elaborar el saber a partir de sí mismo es sólo una proclama voluntarista si no se desarrolla un método coherente con la afirmación inicial de la duda sobre lo que ya se sabe. Aquí nuestro autor se mantiene en actitud crítica, pero no exenta de ambigüedad, respecto a Aristóteles: por una parte lo aprecia porque "tiene la máxima fuerza y [...] es el único eminente entre los admirables ingenios de la debilidad humana" (Sánchez, "El Escéptico", 1984, 57); por otra, Aristóteles pretendía, según la interpretación al uso, alcanzar la ciencia a través de *a)* definiciones y demostraciones o *b)* por el análisis de las causas. Sánchez, de este modo, interpreta la metodología aristotélica como si sus definiciones no fuesen consecuencia de la observación y el análisis de la causalidad tuviese en Aristóteles origen puramente *a priori*. Su reproche, como ya advertimos, obedece al desconocimiento del contexto aristotélico.

Fiel al convencido realismo, para él la ciencia debe proceder a partir de la atención a las cosas, volviéndose a "la naturaleza, abandonando la endeble y hechicera dialéctica" (p. 235) elaborada con silogismos. Dejarse guiar por las cosas equivale a que "la verdadera ciencia, si es que existe alguna, sería libre y fruto de una mente libre" (p. 87). Diríamos que adelanta así la convicción fundamental de la fenomenología de Husserl, según la cual debemos dirigirnos "a las cosas mismas" prescindiendo de la teoría y de los prejuicios. Este conocimiento, libre y observador, concluye en su definición de ciencia:

"Scientia est rei perfecta cognitio" (p. 107). Conocimiento perfecto que debe alcanzar a que "una cosa es (sea) percibida y entendida por todas partes, por dentro y por fuera" (p. 171). Ideal de plenitud, fruto del realismo analítico que nada debe dejar fuera de la observación. Por su mentalidad realista, Sánchez confiesa que se encuentra frente "a los fatuos de hoy" (p. 239), en la misma situación que Aristóteles frente a Platón, reconociéndole ahora al estagirita el realismo que antes le había negado.

Por lo que se ha podido apreciar, no se justifica tanto la convicción de que "nada sabemos", expresión que el libro reitera hasta la saciedad, cuanto lo limitado que son nuestros conocimientos. Es, por tanto, más la contingencia que la imposibilidad del conocimiento lo que Sánchez quiere poner de manifiesto. Contingencia que es la razón de nuestras ignorancias, debidas a un doble motivo: algunas se derivan *de las cosas mismas* y otras de *las limitaciones humanas*. Lo que recuerda a Aristóteles, en el comienzo del libro II de la *Metafísica*. Entre las primeras podrían señalarse: la magnitud y dificultad de acceder a lo oculto o esencial; la imposibilidad de conocer el pasado y el porvenir; la grandeza o magnitud de la realidad de algunas cosas y la variedad de sus usos. Esto añadido a que hay realidades, la voluntad y el entendimiento, por ejemplo, que por inmateriales escapan a toda observación. Entre las segundas es claro que sólo tenemos certeza del conocimiento que procede de los sentidos y más allá de él "todo es confusión, duda, perplejidad, adivinación, no hay nada cierto" (p. 163). Pero los sentidos sólo ven lo externo, de tal modo que por ellos, más que ciencia, sólo podemos alcanzar opinión (p. 179). De este modo "a plena luz andamos a ciegas" (p. 175), porque las deficiencias del propio conocimiento sensible no las colma el razonamiento intelectivo.

Confirmado que su propósito, a partir de la invitación al realismo, se dirige más a señalar las limitaciones que la imposibilidad del conocimiento, dedica las últimas páginas de la obra a la necesidad del aprendizaje, tras reiterar el precepto de ir a las cosas mismas y evitar la dialéctica que "nos convierte en asnos". El hombre, en efecto, es "moldeable" (p. 199) y aunque son pocos los aptos para las ciencias, "si nuestro joven quiere saber algo, es preciso que estudie permanentemente, que lea todo lo que se ha dicho y lo confronte con las cosas mediante el experimento, hasta el final de su vida" (p. 247). Cierto que estar siempre estudiando, confiesa no sin ironía, es más "un género de muerte" que un género de vida, y el que se dedica a los estudios "acaba muriendo permanentemente", puesto que el mucho estudiar afecta al cerebro y el joven acabará "volviéndose melancólico". En fin, detalles del tiempo y resabios de una psicología de los humores, hoy felizmente superada.

Sánchez va anunciado a lo largo del libro otras dos obras suyas: *Examen rerum* (pp. 155, 183, 189, 197) y *De anima* (p. 167), que, de hecho, no llegó a publicar pero confirman el carácter introductorio y cautelar de *Quod nihil scitur*. En "otro librillo", alguno de los citados, se enseñaría la doctrina que su autor desearía transmitir como propiamente suya. No lo hizo en los términos anunciados. No obstante queda de él este espíritu crítico ante el dogmatismo de su tiempo y, por tanto, una indudable solicitud de tiempos nuevos y una exigencia de métodos realistas para el progreso de las ciencias.

3.3.3. El "espiritualismo materialista" de Gómez Pereira

Gómez Pereira (1500-1558 aprox.) representa una indudable novedad en el contexto del pensamiento español, no siempre debidamente reconocida. Su figura es análoga a la de Ockham en el siglo XIV en relación con la mentalidad de su tiempo, no tanto por la validez actual de sus teorías, cuanto por el método y el cambio de mentalidad que lleva implícitos. Seguramente Gómez Pereira había nacido en Medinadel Campo. Su obra principal, *Antoniana Margarita*, a la que considera de utilidad para "físicos, médicos y teólogos", ve la luz también en Medinaen 1554. En una breve nota en los primeros folios da razón del extraño título: quiere evocar a su padre Antonio y a su madre Margaritade los que guarda cariñosos recuerdos "mientras vivieron" (Gómez Pereira, 1554). Felizmente hoy disponemos de la reedición facsímil de la *Antoniana Margarita*, a partir de la edición de 1749, traducida al español, con amplio estudio preliminar y notas, realizadas por José Luis Barreiro Barreiro (2000).

En los primeros años del siglo se conoce en Salamanca la lógica nominalista que enseñan Juan de Oria, Martín Alfonso de Córdoba y, llegado de París en 1517 con aureola de sabio, Juan Martínez Guijarro, más tarde Arzobispo de Toledo, conocido como Cardenal Silíceo. A él le dedica Gómez Pereira el libro, agradeciendo como "divino quodam dono" (columnas 4-5) el haberlo tenido como profesor en Salamanca, y no en vano porque su influencia es perceptible en su obra, en la que aparecen numerosas citas eruditas que demuestran también su conocimiento, entre otros, de San Agustín. Su fama de buen médico se extendió hasta el punto de que Felipe II le llamó a consulta sobre el príncipe Carlos. Sobre asuntos de salud escribió la obra *Novae veraeque medicinae, experimentis et evidentibus rationibus comprobatae*, editada en 1558, año en que o murió o se retiró de la vida pública, debido, quizás, a sospechas de heterodoxia. Le había formulado objeciones el catedrático de Salamanca Miguel Palacios, a las que contestó. Otro médico de Medina, Francisco de Sosa, en *Endecálogo contra Antoniana Margarita*, en 1556, le dirige fuertes críticas sin que tengamos noticia de su respuesta.

Desde sus primeras páginas, con multitud de ejemplos y digresiones, *Antoniana Margarita* fija su propósito de fondo: diferenciar, sin ambigüedades, animales y seres humanos estableciendo con claridad la diversidad de funcionamiento de ambos.

Como primer principio cautelar parece tener clara la distinción entre el campo de la fe y el de la ciencia. En este sentido toma la actitud claramente crítica, propia del primer nominalismo, al menos el de Ockham, que no quiere comprometer a Dios en los asuntos de los hombres. Ockham era visto en Salamanca con recelos de heterodoxia, donde se estudiaban más las versiones nominalistas de Durando y Gregorio de Rímini, que sus ideas originales. En todo caso, Gómez Pereira se remite más directamente a Ockham. Sin poner en duda ni una sola de las verdades de la fe y sometiendo sus doctrinas a la autoridad de la Iglesia (columna 1), para él es claro que el campo propio de la ciencia debe ser conocido a través de la experiencia y de la observación directa. Se trata, pues, de no situar ninguna doctrina filosófica al nivel de las Escrituras y por eso podrán todas ser sometidas a revisión. Distinciones netamente ockhamistas. Como lo es su atención a

las cosas en su singularidad e individualidad, tomando distancias respecto a lo universal y abstracto, asunto permanente a lo largo del libro. Desde el inicio de la obra, dirigiéndose "ad lectorem", advierte que a escribirla le impulsó el deseo de buscar la verdad (c. 5). Objetivo que confirma en *Novae veraeque medicinae*, en donde también advierte al lector de que su propósito es conocer la verdad y divulgarla para "extirpar la superstición de las Escuelas de toda Europa". Verdad que, continuando el espíritu ockhamista, exige no sólo liberarse de las doctrinas, sino también desatender las palabras, para dirigirse a las cosas mismas: "De nominibus cura habenda non est, cum res intelligatur" (c. 8). Y, por lo que a él concierne, "lo que me interesa es explicar la cosa" –"mihi curam sit rem ipsam explicare"–, volcando la reflexión sobre las realidades y no sobre los conceptos. Realismo y atención a lo singular que hemos encontrado también en Francisco Sánchez.

Con este nuevo método, si seguimos las primeras palabras del "Elenchus operis", se precisa su propósito principal empezando por mostrar la falta de sensación en los animales –"Bruta sensu carere"–. Asunto que, continúa diciendo, aparece en la página primera, en las siguientes y "per universum hoc opus", hasta en los comentarios finales que tienen por objeto el libro tercero del *De Anima* de Aristóteles. Si, en gran medida, ése es su asunto principal, no obstante de él tomará pie para cuestiones de psicología racional: el problema de la naturaleza del alma humana y los mecanismos del conocimiento propiamente intelectivo.

Con un largo razonamiento, se esforzará en demostrar que los animales no pueden tener sensibilidad, en contra de la concesión aristotélica que les otorgaba un alma vegetativa y otra sensitiva, privándolos de la racional. Pereira, sin embargo, argumenta que de tener sensaciones, o alma sensitiva, los animales, en analogía con el hombre, estarían también dotados de razón (c. 7) y, en consecuencia, de la capacidad de formar conceptos universales y de poseer conciencia, lo que, en buena lógica, supondría que como los humanos deberían ser también inmortales (c. 22). Toda una analogía cuyo rechazo recorre las primeras treinta columnas de la obra, poco argumentada y muy ilustrada con ejemplos, en muchos casos puras ocurrencias. Sin embargo, los animales están dotados de imaginación que es la causa de sus reacciones. De la falta de sensibilidad, se sigue su automatismo: son verdaderos autómatas y sus movimientos obedecen a un mecanismo de reacción por el que responden a las cosas presentes, a las imaginaciones de las cosas vistas, a comportamientos aprendidos y a movimientos instintivos. Todo un esquema que puede encuadrarse en el circuito conductista estímulo-respuesta. Su conclusión es que el alma animal nada tiene que ver con el concepto aristotélico de alma sensitiva. Ella es una especie de centro nervioso, situado en el cerebro, que reacciona ante la imagen recibida de las cosas, del mismo modo que reacciona el hierro ante la fuerza del imán.

A pesar de la escasa consistencia de sus argumentos, ellos se orientan a invalidar toda la teoría hilemórfica aristotélica y, en consecuencia, su concepto de alma como forma sustancial del cuerpo animado, sea éste vegetal, animal irracional o racional. Para Aristóteles, el alma implica la plena realización de la potencia (*Met.*, IX, 8, 1050a, 23). En este sentido, es "entelequia" (*De Anima* II, 1, 412 a 27) en cuanto que impone la

teleología o finalismo interno al organismo para alcanzar la perfección de sus fines. En *Antonina Margarita*, nuestro autor no parece hacer mucha justicia a la finura analítica de Aristóteles, pero lo cierto es que la escasa claridad en su exposición no contribuye tampoco a dejar muy explícitas sus ideas sobre la naturaleza del racional.

La relación alma/cuerpo es otro asunto lógicamente presente en el libro. Ambos son esencialmente diferentes, en el empeño de evitar aquí el concepto aristotélico de la unión sustancial, pero sin adscribirse por eso al platonismo. Las funciones de uno y otra no sólo son diferentes, sino que el alma recibe del cuerpo exclusivamente impedimentos, no morales o espirituales, sino en su dimensión puramente psicológica. Del cuerpo conocemos sus funciones por nuestra propia experiencia y por la observación de sus operaciones. Para conocer el alma, en un notable acierto que presagia la modernidad, incluso la contemporaneidad, solicita claramente la necesidad de recurrir a los actos de nuestra propia conciencia. No conocemos el alma directamente, sino reflexionando sobre sus actos. No hay, pues, intuición directa de sí por sí mismo, sino percepción indirecta que requiere el paso por lo conocido para identificar el acto de conocer. Con sus palabras, "nosco me aliquid noscere", me doy cuenta de que conozco algo; es, por tanto, a través del "algo", de lo conocido, por donde accedemos al acto subjetivo del conocer. Pero, al tiempo que conozco algo, me percato de que el que conoce existe, luego yo existo: "Quidquid noscit est, ergo ego sum" (573-574). Ello quiere decir que pensar algo supone afirmase como existente. No se trata de la intuición cartesiana "pienso, luego existo" en la que pensar y existir se identifican. Nuestro médico es más husserliano al anteponer el paso por el "pensar algo" para afirmar el "yo soy". En todo caso, el avance sobre Descartes es evidente en cuanto que en los dos el alma se identifica a través de sus actos: en Descartes directamente, en Gómez Pereira indirectamente.

Siendo el alma la responsable de la intelección, es muy visible en nuestro autor el empeño crítico respecto al realismo aristotélico tomista, oponiéndose a su proceso abstractivo para la formación de conceptos. También aquí lleva al extremo las tesis ockhamistas. Es la actividad del alma la que recibe directamente las sensaciones que transforma en ideas y contenidos mentales. Ello quiere decir que el conocimiento intelectual se fragua por las facultades internas, para él sólo la imaginación y la memoria, de modo inmediato a través de la intuición sensible del objeto exterior. Se elimina así la distinción entre conocimiento sensible e inteligible y se prescinde de toda intuición intelectual.

Los conceptos universales o "abstractivos" no son sino modificaciones que el alma introduce en la sensación. Con lo cual, "abstracción" no significa en absoluto lo mismo que en el tomismo aristotélico. Eso le lleva a una conclusión: de hecho lo que conocemos no son las cosas u objetos, sino las extremidades del sistema nervioso impresionadas por ellos en un adelanto explícito de Schopenhauer. Lo cual, si no entendemos mal a nuestro innovador, no deja de ser comprometido ya que queriendo hacer del alma una realidad tan distinta e independiente del cuerpo, ahora ella parece que ejerce su actividad como una especie de centro activo que va actuando según las conexiones corporales directas con los objetos. Se prescinde así de todo el circuito intelectivo-psíquico-corporal que

caracteriza la teoría aristotélico-tomista del conocimiento. Pero también se compromete, y hasta qué punto, la naturaleza espiritual del alma, por él obsesivamente diferenciada del cuerpo. En el fondo, al alma humana parece sucederle lo mismo que a los animales: es un centro, aquí no de nervios, pero centro espiritual que funciona a través de la sensación, entendida ésta como el cable tendido entre ella y el cuerpo, cuando su propósito era establecer una barrera infranqueable y sin pasadizos entre ellos. Si eso fuese así, la teoría de Gómez Pereira vendría a ser una versión de la teoría del "reflejo" interior/exterior que evoca el materialismo dialéctico.

Toda la exposición del libro es más un conjunto de opiniones personales ocurrentes que un complejo de argumentos avalados por razones o experiencias, que él decía respetar. Sin embargo, con independencia de sus contenidos concretos, lo cierto es que la obra de Gómez Pereira respira un ambiente nuevo, animado por el espíritu ockhamista de fondo y una aproximación a métodos analíticos de corte indudablemente moderno. Su influencia sobre Descartes pueda ser discutible, pero las analogías entre ambos son evidentes respecto a la identificación del alma con sus actos, en lo que se refiere a su esencia pensante y al problema del automatismo animal.

Descartes llevará el automatismo mecanicista hasta mucho más allá, porque lo hace extensivo a la totalidad del cuerpo humano, como deja claro desde la primera página del *Traité de l'homme*, en donde expresamente dice: "Yo supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra, que Dios forma expresamente para hacerla lo más semejante posible a nosotros", dedicando las primeras páginas de la obra a explicar los órganos y el funcionamiento de esta máquina, incluso con ilustraciones gráficas (Descartes, 1953, 807-812, 815 y ss.).

3.3.4. El "genialismo" biologista de Juan Huarte de San Juan

Tanto en Francisco Sánchez como en Gómez Pereira es muy perceptible el marcado espíritu empirista que contrasta con el verbalismo de las orientaciones escolásticas. Bien es cierto que su empirismo es puramente acrítico, ya que no procede ni siquiera por la planificación y orientación de experimentos, como ya en su tiempo solicitaba Bacon (1561-1626) antes de las formulaciones matemáticas de Galieo (1564-1642). Y si Gómez Pereira está marcado por un realismo que él cree antiaristotélico, Juan Huarte de San Juan (1529-1588) quisiera ser fiel a Aristóteles, pero manteniendo libertad crítica frente a sus opiniones que se confrontan con las de Hipócrates y Galeno, a los que no duda tampoco el rectificar. Pasa a la historia por su libro *Examen de ingenios para las ciencias*, publicado en 1575 en Baeza, en donde su autor era médico (Huarte, 1977). Fue natural de San Juan de Pie de Puerto, hoy perteneciente a Francia y con su familia se traslada a Castilla o a Andalucía. De 1553 a 1559 estudia medicina en Alcalá. Se le encuentra de médico en Baeza hacia los años setenta. El libro aparece con dedicatoria a Felipe II y, además, anuncia en ella que el capítulo XIV tratará del oficio de

Rey, en el que, sin ser nombrado, el Monarca es descrito con sus caracteres corporales y espirituales. A pesar de eso, en 1581 se encuentra ya entre los libros prohibidos, lo que se reitera en 1583 en el Índice del Inquisidor General Gaspar de Quiroga. El Índice del año siguiente especifica los pasajes que deben ser rectificados. Sobre su influencia en Cervantes, es clásico el libro de R. Salillas, *Un gran inspirador de Cervantes. El doctor Juan Huarte y su Examen de Ingenio* (Madrid, 1905). También sopesa su influencia posterior M. Iriarte en su obra *El doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios. Contribución a la historia de la psicología diferencial* (1948).

Huarte sólo comenta de Aristóteles las opiniones sobre la generación y la corrupción, pero prácticamente no atiende a las funciones intelectivas del alma y prescinde de otras filosofías, como la tomista. Con mentalidad de médico fisiólogo, construye, con ingeniosa inventiva, una teoría natural-biológica del ingenio, no menos gratuita y teórica que las disquisiciones escolásticas. Cierto que, si no queda gran cosa o nada de su contenido, sí permanece, por una parte, el empeño innovador y, por otra, el propósito general de establecer una relación entre las condiciones naturales, hoy diríamos psicobiológicas, y la capacidad para las ciencias y las profesiones.

A su vez, el juicio sobre su obra y opiniones no puede desvincularse de los conocimientos y prácticas usuales en su tiempo. La mentalidad del siglo XVI, en materia biológica y fisiológica, era sumamente elemental. No puede olvidarse que Galeno (129-201) era todavía autoridad indiscutible. A esta circunstancia se añade el polvillo mecanicista, difuso en todo el siglo XVII, evidente en Gómez Pereira y Descartes que, con la salvedad de la razón en el hombre, invita a interpretar los seres vivos como compuestos mecánicos, regulados por principios de la hidroestática y de la dinámica. De ahí el radical dualismo alma/cuerpo y la separación de lo corporal y lo anímico.

La antigüedad, gracias a Aristóteles y Galeno, había transmitido buenos conocimientos de anatomía que en Italia, sobre todo a partir de Leonardo, influirán en la escuela médica de Padua ya en este siglo XVI. Pero no sucede lo mismo en la fisiología, menos todavía en la genética, y serán necesarios sucesivos e importantes avances posteriores para introducir, a partir de nuevos conocimientos, un cambio de mentalidad. A ello van a contribuir, entre otros, el anatomista flamenco Vesalio (1514-1564) que en 1543 publica en Basilea su *De Humani Corporis Fabrica*, que suscitó vivísimas polémicas por sus puntos de vista opuestos a Galeno; Miguel Servet, para quien la sangre es la sede del alma que llega al corazón a través del pulmón, circulación descrita con no poca precisión en el capítulo V de su *Christianismi restitutio*, de 1553;William Harvey (1578-1657) quien describe ya la circulación completa en su obra de 1628, que lleva el título expresivo de *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis* y marca el declive del galenismo, cuya autoridad era indiscutible hasta esos años.

El ambiente dosificado de galenismo y mecanicismo, común en la época, está muy presente en la obra de Huarte y marca su concepto de *ingenio*. El ingenio es la constitución orgánica y psíquica específica de cada ser humano, responsable de sus aptitudes y capacidades intelectuales y prácticas. En nuestro lenguaje actual, sería algo así como la predisposición genética de la personalidad.Más determinante, por tanto, que

los simples condicionamientos biológicos. Su convicción, según él mismo confiesa nacida de la observación de la diversidad de habilidades en los seres humanos, es que "hay ingenios determinados para una ciencia, los cuales para otra son disparatos [...] Y así dice Hipócrates que el ingenio del hombre tiene la mesma (*sic.*) proporción con la ciencia que la tierra con la semilla" (Huarte, 1977, 73). Establecida la hipótesis, el autor dedica todo su libro a revalidarla, manejando con ingeniosa habilidad la teoría griega arcaica de los cuatro elementos. Es la naturaleza preorgánica, sintetizada en los cuatro elementos griegos –tierra, agua, fuego y aire–, el sustrato sobre el que se configuran las cualidades fundamentales, calor, frialdad, humedad y sequedad, a partir de las cuales se originan los cuatro humores, sangre, cólera, melancolía y flema. Los cuatro elementos y sus derivados, a través de sus múltiples combinaciones, forman "todas las cosas naturales". Los seres humanos conservan y acrecientan la reserva de dichos elementos a través de los alimentos que ingieren:

> La tierra viene disimulada en los manjares sólidos [...], el agua en los licores que bebemos; el aire y fuego [los ingerimos] por el pulso y la respiración. De estos cuarto elementos, mezclados y cocidos con nuestro calor natural, se hacen los dos principios necesarios para la generación del niño, que son simiente y sangre menstrua (p. 344).

Siguiendo la doctrina de Galeno los elementos se transmiten en la generación porque previamente han entrado en el útero de la mujer.

La multiplicidad de combinaciones y dosificaciones de las cuatro cualidades fundamentales –frialdad, calor, sequedad, humedad–, estas tres últimas en especial, hacen posible *tres ingenios* o facultades básicas del alma: *entendimiento*, fruto de un cerebro seco; *memoria*, fruto de un cerebro húmedo; y capacidad *imaginativa*, fruto de un cerebro cálido. Que predomine uno u otro, o se compartan según grados y escalas, tendrá como consecuencia la aptitud o ingenio para esta o aquella ciencia, que aquí se entiende más bien como habilidad profesional. De ahí que ser buen teólogo, elocuente predicador, agudo jurista o juez ejemplar, gobernante, médico, hábil militar o incluso Rey... todo depende de si su ingenio constitutivo es más intelectivo, memorioso o imaginativo. Es, pues, la naturaleza o constitución biológica la que hace "al muchacho hábil para aprender" y a cada uno apto para un determinado saber o habilidad. El ingenio se trasmite en la generación pero con las posibles combinaciones que se derivan de los dos progenitores, puesto que para Huarte, y en contra de cierta doctrina genética ya de origen griego, la semilla materna no es sólo materia pasiva para la generación, sino que interviene en ella en la misma proporción que la del padre.

La predisposición genética básica puede ser fomentada y favorecida por condiciones etológicas y medidas de eugenesia. En primer lugar, son importantes los factores etológicos, hasta tal punto que de la región que habitan los hombres y

> de los manjares que comen y de las aguas que beben, y del aire que respiran, unos son necios y otros sabios, unos valientes y otros cobardes, unos crueles y otros misericordiosos, unos cerrados de pecho y otros abiertos, unos mentirosos y otros verdaderos, unos traidores y otros leales, unos

> inquietos y otros sosegados, unos doblados y otros sencillos, unos escasos y otros liberales, unos vergonzosos y otros desvergonzados, unos incrédulos y otros fáciles de persuadir (p. 88).

No se pueden pasar por alto tales circunstancias ya que, a través de ellas, podemos conocer el ingenio y costumbres de "catalanes, valencianos, murcianos, granadinos, andaluces, extremeños, portugueses, gallegos, asturianos, montañeses, vizcaínos, navarros, aragoneses y los del riñón de Castilla" (p. 88).

En segundo lugar, otra serie de factores de eugenesia, ingenua y sumamente ocurrente, se explican ampliamente a partir del extenso capítulo XV, que lleva por título "Donde se trae la manera como los padres han de engendrar los hijos sabios y del ingenio que requieren las letras. Es capítulo notable" (p. 310 y ss.). El capítulo es un primor de detalles en torno a cuatro grandes asuntos: las cualidades que hombre y mujer han de tener para poder engendrar, las diligencias paternas para que los hijos nazcan varones o hembras, qué cautelas tomar para que salgan sabios o necios y, en fin, cómo se han de criar para conservarles el ingenio. Asuntos, como se ve, nada desdeñables, expuestos con detallismo ingenioso y desenfadado. Si se sigue la exposición del capítulo se verá que en él se dan noticias como las siguientes: el hombre y la mujer están dotados de los mismos órganos sexuales, sólo que en uno son exteriores y en la otra, interiores, su inteligencia, sin embargo, es desigual; los métodos para curar la esterilidad, adquirir belleza, engordar y adelgazar; el tiempo propicio para la generación, cómo organizar las parejas para matrimonios fructíferos en buenos ingenios, la razón de por qué un varón es rudo y una mujer linda o boba, blanca o de color rosa; cómo es necesario "que ambas simientes, la del marido y la de la mujer, caigan en el lado derecho del útero" para que tenga lugar la gestación, o de cómo la mujerde moderadas carnes, hermosa y fecunda, es aquella en que predomina lo frío y húmedo en segundo grado. Da también razones que explican por qué los hombres en quienes predomina el calor y la sequedad salen de mala figura, soberbios, desvergonzados pero con gracia y donaire, confirmando aquí sus afirmaciones con la autoridad de Aristóteles. En fin, el capítulo informa también sobre la significación capilar: "El vello y la barba es la señal en que más se ha de mirar, porque estas dos cosas andan muy asidas del temperamento de los testículos" (p. 326), dando a continuación más precisiones sobre tan estrecha vinculación.

La síntesis no sólo del estilo sino del fondo mismo de las tesis de Huarte, pueden apreciarse en las siguientes recomendaciones:

> Los manjares, pues, que los padres han de comer para engendrar hijos de grande entendimiento (que es el ingenio más ordinario de España) son, lo primero, el pan candial (*sic.*), hecho de la flor de la harina y masado con sal [...]. Las perdices y francolines tienen la mesma sustancia y temperamento que el pan candial y el cabrito y el vino moscatel [...]. Y si quieren tener algún hijo de grande memoria, coman ocho o nueve días antes de que lleguen al acto de la generación, truchas, salmones, lampreas, besugos y anguilas [...]. De palomas, cabrito, cebollas, puerros, rábanos, pimienta, vinagre, vino blanco, miel y de todo género de especies [...], el hijo que de estos alimentos se engendrare será de grande imaginativa (pp. 346-347).

La primorosa carta gastronómica sigue recomendando, entre otras exquisiteces, que los capones, ternera, carnero castrado de España (no de Italia), favorecerán los hijos con "razonable entendimiento, razonable memoria y razonable imaginativa (347-348). Y, entre todo, como el mejor de los alimentos ya apreciado así por los griegos, la leche de cabra con miel, siendo desaconsejables la vaca, el macho, tocino, migas, pan trujillo, queso, aceitunas, vino tinto y agua salobre (p. 348). Si todo ello guarda relación directa con la gestación de la diversidad de ingenios, su conservación no requiere menos cuidados después del nacimiento del niño, que debe ser encomendado a un ama de cría "moza, de temperamento frío y húmedo en primer grado. Criada a mala ventura, acostumbrada a dormir en el suelo, a poco comer [...], hecha a andar al sereno, al frío y al calor [...], discreta y avisada" (p. 369). Cualidades, aptitudes y actitudes en las que asocia extrema abstinencia con agudeza de entendimiento, de las que se entretiene en encontrar razones de orden, digamos, psicosocial.

Huarte atiende también a la constitución del cerebro, instrumento del alma. Si bien no se extiende mucho en su tratamiento, siguiendo a Aristóteles, distingue tres partes o funciones del alma: vegetativa, sensitiva y racional. Las tres son sabias por naturaleza, pero desplegarán sus funciones a través de los tres ingenios fundamentales: el *entendimiento* que infiere, distingue y elige, la *memoria* que guarda los fantasmas, y la *imaginación* que, como la cabra, "anda por los riscos y alturas" (p. 131). Entendimiento y memoria "son potencias opuestas y contrarias" (p. 127) en cuanto que, si bien la memoria es indispensable para el entendimiento, donde crece uno merma la otra.

Teniendo en cuenta la determinante interrelación entre lo biológico y lo racional, parecen normales en la época los reparos y sospechas sobre si tan estrecha asociación no ponía en entredicho la inmortalidad del alma racional. A la dificultad atiende el autor en el capítulo VII (pp. 151-162), dejando claro que el alma racional "ha menester el temperamento de las cuatro cualidades primeras" y aprovecha de las cualidades materiales para llevar a cabo sus obras, sin que de eso deba concluirse que sea corruptible y mortal. Aduce para probarlo, con textos bíblicos, argumentos de Platón, muy libremente interpretados, en contra de la concepción perecedera del alma defendida por Galeno, al que, como a otros, dirige el siguiente y póstumo argumento "ad hominem": en el infierno, a donde, sin duda, ha ido a parar, se habrá enterado de que el alma es inmortal (p. 152).

La obra de Huarte no es un libro de filosofía o de psicología ni tampoco un tratado científico, si atendemos a la ciencia de fines del siglo XVI. Pero eso no impide ver en su marcado biologismo un aspecto importante del pensamiento de la época. Coherente con la tesis de los humores, tan tradicionalmente atendida y todavía en su tiempo ampliamente aceptada, responde con ingenio a la preocupación, tanto vulgar cuanto científica, por los problemas que hoy llamamos genéticos y de psicología diferencial. Que sus tesis no hayan podido ir más allá de la ciencia de su tiempo en nada invalida su inventiva para traer a luz problemas reales y suscitar inquietudes por nuevos métodos empíricos. Nada extraño, pues, que haya sido una figura influyente en el ambiente culto de su época.

Los prejuicios y las ideas preconcebidas no fueron sólo influyentes en Huarte de San Juan, ni se limitaron al medio biológico o fisiológico. En la época el fetichismo, por ejemplo, en torno a las reliquias y su mercadeo, llegaba a extremos análogos a los medievales. A ese ambiente no es ajeno el propio Rey, con la consiguiente proyección sobre el pueblo, si bien en él influyen más los motivos religiosos que los científicos. Pero lo cierto es que el rey "tenía respecto a las reliquias no solamente un acentuado interés, fruto de una piedad desviada, sino un marcado egoísmo que, rozando lo patológico, penetra en terrenos del fetichismo y la superstición" (p. 111). Especialmente ilustrativa para aproximarse al "pensamiento popular" de la época es la obra de J. Campos, *La mentalidad en Castilla la Nueva en el siglo XVI. Religión, economía y sociedad, según las "Relaciones Topográficas de Felipe II"* (Campos, 1986).

Cerrando casi el siglo, son de notable interés otras dos figuras de la medicina. El primero es Miguel Sabuco (1525-1588 o después), catedrático de Medicina en Alcalá, que escribe una obra cuyo título es sumamente ambicioso: *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, ni conocida ni alcanzada por los grandes filósofos antiguos, la cual mejora la vida y la salud humana*, que aparece en Madrid en 1587. El propio autor declara que viene a cubrir un hueco hasta ahora desatendido por Galeno, Platón e Hipócrates, de tal modo que tratará sobre "la verdad del mundo y para que los venideros gocen de la filosofía y de la alegría y contento que consigo trae" (Sabuco, 1873, 330). Es, de hecho, un tratado que combina conocimientos que van de la astrología a la medicina y a las recomendaciones dietéticas, siempre basado en la unidad psicosomática del ser humano, de tal modo que sus humores y estados de ánimo afectan a sus reacciones orgánicas, llegando incluso a producir enfermedades y provocar la propia muerte. Para interpretar la plenitud de la realidad humana recurre a la imagen de "microcosmos", usual en el tiempo, y a la más novedosa de "árbol al revés", puesto que sus raíces radican en el cerebro.

El otro médico es Francisco Vallés, "el Divino" (1524-1592), llamado el Galeno español por su reconocida ciencia médica. En 1572 tuvo como paciente a Felipe II, al que cura lo que otros no habían acertado a sanar. Parece que el Rey es quien le apoda como "divino". Escribe numerosos tratados sobre asuntos de medicina, unos *Commentaria in quartum librum Aristotelis*, y la obra *De Sacra Philosophia*, que es una enciclopedia mal ordenada de comentarios sobre temas de salud, cosmológicos, políticos, etc.

3.3.5. Espíritu y lenguaje en Fray Luis de León

Fray Luis de León (1527-1591) debe entrar de lleno en cualquier consideración sobre la historia del pensamiento, toda vez que su obra, incluso la espiritual y teológica, va asociada a formas de expresión que se sustentan en razones y motivos de orden natural, lingüístico y racional que justifican, además de su valoración religiosa, alto

aprecio reflexivo.

Fray Luis nace en Belmonte, Cuenca, en 1527. En agosto de 1591 muere en Salamanca. De 1572-1576 permanece encarcelado tras su célebre proceso, en gran medida motivado por cuestiones de interpretación de los textos sagrados. En 1582 se ve nuevamente envuelto en sospechas de heterodoxia cuando, a raíz de la defensa de dos tesis doctorales, discute primero con el dominico Domingo de Guzmán y una semana después con Domingo Báñez a raíz de la controvertida "De auxiliis".

En la obligada brevedad, se estrecha aquí la atención hacia a su obra siguiendo el hilo conductor de dos asuntos, el de *espíritu* y el de *lenguaje*, para alcanzar la mentalidad estrictamente racional que anima toda su obra, incluso aquella de mayor hondura religiosa.

A) El espíritu como superación

Sin traicionar ni los textos ni el contexto, el pensamiento de Fray Luis se vertebra en torno a lo que bien puede ser llamado realismo espiritual, lo que supone no reducir el espíritu ni a sus dimensiones puramente religiosas ni a connotaciones exclusivamente ascéticas. No cabe duda de que él se moviliza por estímulos esencialmente religiosos, teológicos y profundamente ascéticos, pero el espíritu tiene en el fraile agustino virtualidades y potencias inscritas en la propia naturaleza –humana y no humana– que la animan y vivifican. En consecuencia, puede decirse que el espíritu es la impulsión interior que motiva esencialmente a cada ser para luchar contra del anquilosamiento y la muerte, en el cotidiano intento de permanecer en la existencia en constante superación. Así entendido, el espíritu es lo que hace que cada uno de los seres tienda a ir "más allá", alentados todos por la posibilidad y la expectativa de alcanzar lo que todavía no son o no han hecho, bien es cierto que en la seguridad de que la parcela de lo posible no podrá nunca ser plenamente conseguida. Convicciones de la razón natural que en la fe de Fray Luis se subliman o culminan en forma de esperanza cristiana.

El realismo espiritual de Fray Luis no es sólo contextualizable en términos de fe, sino que adquiere también plena vigencia reflexiva a partir algunas ideas de Hegel para quien cada uno de lo seres reales no es sino la determinación limitada, finita, natural y, por tanto, no verdadera de la infinitud ideal de la idea que aparece como "un más allá que se busca y como un fin que no se logra". Por la tensión entre su realidad natural y la idealidad que en ella se limita, cada uno de los seres tiende a realizar en sí mismo esa perfección de la que sólo es concreción imperfecta, a través de un movimiento o tensión interior que Hegel llama "espíritu". El espíritu, en consecuencia, es el movimiento mismo del ser para superarse a sí mismo en pos de la idea. Por eso dirá Hegel que "todo cuanto hay de grande, de divino en la vida, obra es de la idea [...] En la naturaleza, la obra de la razón está encadenada a la necesidad; pero el reino del espíritu es el reino de la libertad. Todo cuanto forma el lazo de la vida humana, todo cuanto tiene valor para el hombre,

tiene una naturaleza espiritual y este reino del espíritu no existe sino por la conciencia de la verdad y del bien, es decir, por el conocimiento de las ideas" (Hegel, *Lógica*, Aguilera, Madrid, 1971, 13).

Sin duda alguna, la idea de Hegel, por muy absoluta que sea, no coincide con el Absoluto de Fray Luis, que es el Dios bíblico, presente como padre en todo lo creado. Pero, siendo eso así, cada cosa está dotada para Fray Luis de un impulso o ímpetu espiritual que desde el fondo de su ser moviliza todo su dinamismo natural hacia la búsqueda de una mayor perfección. Y si la tensión finito/infinito es una característica de la literatura mística, en Fray Luis esa dialéctica no es sólo atributo de la subjetividad espiritual, al estilo de San Agustín o Santa Teresa, sino que en él los seres naturales, el universo en su totalidad está animado por una vida interior análoga. Un "animus" íntimo impulsa a todos y a cada uno de los seres hacia lo alto, lo noble, lo digno, lo iluminado, lo limpio, lo no manchado, lo fresco y ameno, etc. Todo un simbolismo inscrito en los elementos cósmicos, que tiene como referencia segunda su sentido religioso, pero que primero expresa la tendencia interior de cada uno de los seres naturales. Incontables testimonios podrían aquí aducirse. En uno de los más conocidos poemas, la oda "Noche serena", estrofa por estrofa, se va manifestando la sucesión de esa tensión interior de la naturaleza y de las cosas en un sucederse de sugerentes antítesis: "El cielo adornado/el suelo de noche rodeado, morada de grandeza/cárcel baja, bien divino/bien fingido, gran trasunto/bajo y torpe suelo" (Fray Luis de León, 1944, 1471-1473). Tal espiritualismo realista se refuerza con el recurso al uso figurado de los verbos introduciendo animación en los seres inanimados, lugar común en toda su obra que, a modo de ejemplo, confirma una estrofa del poema, quizás compuesto después de su prisión, que lleva por título "Al apartamiento": "Sierra que *vas* al cielo/altísima, y que *gozas* del sosiego/que *no conoce* el suelo,/adonde el vulgo ciego/ama el *morir ardiendo* en vivo fuego" (ibíd., 1477-1478).

Fray Luis recibe de la tradición neoplatónica la concepción del espíritu como "animus" natural que impulsa a los seres, llegada al Renacimiento procedente de Plotino, pero hoy podemos comprenderla mejor por mediación de Hegel. Desde esta interpretación más amplia, el sentido de la Introducción a *Los nombres de Cristo* marca un hito del humanismo renacentista, puesto que hace pasar por la variedad y heterogeneidad de los seres naturales la aproximación a Dios. En su sabiduría infinita, el Creador infundió a la naturaleza su espíritu propio, por el que hay que pasar para llegar a él: "Crió primero Dios las raíces firmes y hondas de los elementos y levantó sobre ellas después esta grandeza del mundo" que en Él se recapitula, según la palabra de San Pablo (Fray Luis de León, 1944, 413). De este modo:

> Se ha de entender que la perfección de todas las cosas, y señaladamente de aquellas que son capaces de entendimiento y razón, consiste en que cada una de ellas, tenga en sí a todas las otras y en que, siendo una, sea todas cuanto le fuere posible; porque en esto se avecinda a Dios que lo contiene todo. Y cuanto más en esto creciere, tanto se allegará más a Él, haciéndosele semejante (ibíd., p. 392).

Unidad y semejanza no asequibles porque la trascendencia del ser de Dios

sobrepuja a la esencia humana, pero no por eso está el hombre desprovisto de atributos para aproximarse a su alcance porque, si todos los seres por el espíritu tienden hacia Dios, el ser humano está dotado de la palabra ligada al entendimiento por lo que el espíritu alcanza sus más altas posibilidades.

El "animismo" natural se personaliza en el ser humano al subjetivizar el concepto ontológico de *posible* elevándolo al psicológico de *esperanza*. Su bellísimo libro *Exposición del libro de Job*, obra que entretiene casi toda su vida y rematada meses antes de su muerte en 1591, no sería rectamente interpretado si se viese en él sólo la descripción del "militia est vita hominis super terram". Ni su última palabra se dirige a describir los efectos fisiológicos del humor bilioso, "humor fiero y melancólico", puesto que la esperanza moviliza todo su comentario. Ella aparece, antes que como virtud teologal, como aquel sentimiento natural "de no acabarse uno del todo, cuando se acaba, sino dejar raíces de sí, o en sus sucesores o en sus memorias y hechos o en su mismo ser, para después florecer" (ibíd., p. 1010). No se alude sólo aquí a la inmortalidad por la fama, de influencia clásica. El texto evoca más el espiritualismo naturalista, de acuerdo a las palabras que Job sugiere asociadas al árbol: "Si fuere cortado, [...] aún reverdecerá y su tallo no faltará", puesto que, sigue comentando Fray Luis, "unos árboles cortados se renuevan, y otros que parecen estar secos y muertos por falta de agua, en tornando a ser regados, tornan y se reverdecen" (ibíd.). Esperanza, por tanto, que en el ser humano es confianza en que el bien y la justicia, por encima de la adversidad, triunfarán para quien sabe leer e interpretar los tiempos armado con la fortaleza de la verdad: "El ánimo constante,/armado de verdad, mil aceradas,/mil puntas de diamante/ embota y enflaquece, y, desplegadas/las fuerzas encerradas,/ sobre el opuesto bando/con poderoso pie se ensalza hollando" (pp. 1457-1458). La esperanza es, pues, antes confianza en la verdad intrahistórica y mundana que expectativa de vida eterna.

B) Valor de los textos y significado de la palabra

Su visión de las funciones atribuibles a textos y palabras es otra razón que hace a Fray Luis no sólo un hombre del Renacimiento, sino un pensador para nuestro tiempo. A los problemas del lenguaje se aproxima, más que por aficiones literarias, por su inquietud en divulgar las Sagradas Escrituras, motivado por las exigencias teológicas de encontrar el lenguaje más adecuado para hablar de Cristo. Es bien conocido su empeño de traductor y comentarista de los Libros Sagrados en lengua vulgar. Propósito comprometido, en cuanto compartido por los reformadores europeos y protestantes españoles así como por Erasmo, con el que guarda más afinidades que influencias. Para M. Bataillon la influencia de Erasmo alcanza no sólo a Fray Luis de León, sino también a Cervantes, aunque es dudoso que éste lo haya leído.

Sobre las traducciones bíblicas y el ambiente que en torno a ellas se genera, es necesario recordar que la traducción de la *Biblia* había recibido un impulso decisivo

cuando Casiodoro de Reina en 1569 publica en Basilea la edición más completa de la *Biblia* en castellano. Es la llamada "Biblia del Oso", de hecho la primera *Biblia* protestante en español, cuyo texto revisará Cipriano de Valera, quien lo publica en Amsterdam en 1602, pasando esta versión a ser el texto más usual entre los protestantes. Va precedida de una "Exhortación" con datos de interés sobre otras traducciones, generalmente parciales del texto bíblico, como la de Francisco de Encinas y la "Biblia en lengua valenciana" de Bonifacio Ferrer (Valera, 1990, 3).

Cipriano de Valera es una figura de notable altura intelectual y gran formación filológica: monje jerónimo, estudia en la Universidad de Sevilla y es condiscípulo de Arias Montano con quien trabaja en la *Biblia Políglota* de Amberes. A mediados del XVI penetran en su convento de San Isidoro del Campo, cercano a Sevilla, ideas erasmistas y luteranas. Con otros frailes hermanos huye de la Inquisición y en 1558 lo encontramos en Ginebra; al año siguiente en Cambridge, en donde llega a Maestro de Artes, y en 1563 se casa en Oxford, en cuya universidad enseña por algún tiempo. Prolijo en influencia y publicaciones, la pista de su vida se pierde en Amsterdam hacia 1602, en donde se publica bajo su nombre un Nuevo Testamento en 1625, quizás ya fallecido en esta fecha.

Se generaliza así un ambiente en el que los problemas de la traducción traen a primer plano las preocupaciones específicas por el lenguaje, ambiente en el que entra de lleno Fray Luis de León.

Urgencia y conveniencia de las traducciones. Las tesis de Fray Luis sobre la traducción y uso de los textos de la *Biblia* son claras: las Escrituras las inspiró Dios para socorro y remedio de todos, sin restricción alguna, por eso deben ser puestas a disposición de la totalidad de los seres humanos, traducidas a las lenguas que hablen y entiendan aquellos que se aproximen a la palabra bíblica. Puesto que el propósito divino respecto sus a palabras "es universal, también es manifiesto que pretendió que el uso de ellas fuese común a todos". Para alcanzar ese fin, los mensajes divinos fueron escritos "con palabras llanísimas y en lengua que era vulgar a aquellos a quien las dio primero", haciendo que se "pusiesen en muchas lenguas, y casi en todas aquellas que entonces eran más generales y más comunes" (Fray Luis de León, 1984, 379-380). Y con severa claridad Fray Luis advierte sin ambages: tan beneficioso don fue quitado "al vulgo de las manos" por la "condición triste de nuestros siglo" y la ignorancia "de aquellos a quienes incumbe el saber y el declarar estos Libros; y la soberbia por parte de los mismos". Éstos no son otros sino los que gobiernan la Iglesia y los que con presunción ostentan el título de maestros. Siendo ellos los culpables, es a ellos mismos a quienes compete la restitución al vulgo del mismo don que le quitaron. Su crítica se eleva a imputación de culpabilidad porque la ausencia de las lecturas sagradas originó "los reveses y perdición" de costumbres. Contribuir a rectificar tan lamentable situación es el motivo más decisivo para que se decida a escribir *Los nombres de Cristo*.

El significado de la palabra. Fray Luis esboza algunas ideas sobre la naturaleza del lenguaje que, no por ir encaminadas al servicio de la teología, están exentas de valor conceptual. Su tesis de fondo radica en que para él, siguiendo aquí la tradición aristotélica, la diversidad y multiplicidad de las cosas así como la heterogeneidad que se

aprecia en el mundo, adquieren unidad y coherencia cuanto el entendimiento entra en acción. Unidad y coherencia que se imponen a la experiencia por mediación de la palabra. A su vez, con la unificación de lo disperso, en el entendimiento y en el lenguaje se produce la transformación espiritual de las cosas, sin confusión alguna, "sin embarazarse, en un mismo lugar en compañía juntas; y aún lo que es más maravilloso, una misma en un mismo tiempo en muchos lugares". Adelantando tesis actuales, pensar y hablar suponen, por tanto, un ejercicio de claridad y la tarea de llevar el mundo a cuestas sin que su materialidad nos oprima, haciendo posible que las cosas se trasladen y permanezcan más allá de su presencia física. De modo singular, el lenguaje retiene la estructura del mundo no sólo concebida intelectualmente, sino tal como aparece externa y perceptiblemente.

Las palabras son primero conceptos en el entendimiento y se truecan en signos visibles que sustituyen a las cosas, pero con notable diferencia entre concepto y palabra. En efecto, el concepto es signo natural de la cosa y la palabra, signo artificial o "por arte" del concepto. No está, por tanto, garantizada la identidad entre entendimiento y lenguaje. Por eso nombrar las cosas no es acto baladí, puesto que cada nombre debe sustituir a la cosa y eso sólo sucede correctamente cuando la palabra remite a un concepto o signo intelectual que represente una realidad concreta y no un concepto bajo el que, en forma universal, se cobijen muchos objetos (árbol, silla, hombre…) Se trata, pues, de entender el lenguaje como un complejo de signos, artificiales en cuanto significantes, pero con significado ligado o vinculado a la naturaleza de la cosa que quieren expresar. Fray Luis se aproxima así a la tesis nominalista según la cual la palabra es "suppositio" (= "positio pro alio" = "estar en lugar de otro"), que remite siempre a una realidad singular, no a una idea o "natura communis", abstracta o universal.

Los nombres como símbolos. Atendiendo particularmente a *Los Nombres de Cristo*, cada uno de los que aparecen en la obra está escogido como "sustituto" de otros tantos atributos de Cristo, lo cual supone implicar lenguaje y teología. Fray Luis, con una fe configurada espiritualmente sobre la lectura y exégesis de los textos sagrados, es consciente de que la realidad de Cristo no puede ser adecuadamente dicha o descrita por el lenguaje usual sin traicionar su naturaleza divina. Su recurso al lenguaje simbólico obedece a esta conciencia de la insuficiencia del lenguaje y de la lógica comunes. Los nombres son, en consecuencia, usados como estructuras de doble sentido, esto es, como *símbolos* a través de cuyo primer significado (pastor, camino, etc.) se esboza o abre un segundo significado sólo alcanzable a través del primero. Pastor, Camino, Monte, Oriente, Padre, etc., son símbolos ofrecidos al lector para que, a partir de ellos, inicie el proceso intelectual de la comprensión de los atributos de Cristo, cuya realidad trascendente escapa a cualquier tentativa de definición conceptual. En consecuencia, los símbolos no son un recurso retórico, puesto que introducen un nuevo campo semántico, el de la realidad de Cristo, duplicando la denotación. De este modo, la significación simbólica requiere superar la función realista al introducir nuevos valores y realidades en el proceso significativo. O, como ya señalaba Aristóteles, el simbolismo metafórico genera una transgresión categorial al pasar de un orden de realidad –pastor, padre,

oriente– a otro de naturaleza diferente –los atributos divinos.

En consecuencia, cada nombre "poético" sitúa al lector ante la exigencia de "pensar más", "pensar más allá de"..., sin refugiarse en el escolástico discurso analógico, a la postre vertebrado por la relación lógica entre conceptos. Se confía, por el contrario, en la capacidad poético/simbolizadora del lenguaje para suscitar en el lector el estado de comprensión razonable, sin caer en la racionalización de lo que, por su naturaleza, no lo es. Por tanto, aproximar a Cristo por mediación de sus nombres/símbolos, evita la aporía antropomórfica siempre tentada de querer conocerlo "multiplicando razones". Éstas, tratándose de realidades trascendentes, como sin duda es la de Dios/Cristo, serán siempre "impertinentes" (ibíd., 851).

El recurso a la mediación de la pluralidad de símbolos lingüísticos lleva implícita otra convicción teológica, sin caer en la confusión entre fe y razón. Como buen teólogo, Fray Luis sabe que la realidad de Cristo no es adecuada para ser simbolizada por un símbolo único o nombrada de modo unívoco por un solo nombre. De ahí su recurso a una constelación de nombres que sitúa al lector ante un entramado de significaciones entrelazadas pero sin posible reducción a concepto, dada la heterogeneidad en los significados. Los nombres/símbolos no guardan entre sí coherencia lógica: Cristo es tanto Esposo como Padre, Monte o Pastor, Rey de Dios o Hijo de Dios, etc., y ello porque la realidad de Cristo es "incoherente" al sentido común y sobrepuja el significado que pueda ser compendiado en un concepto. La realidad divina, en consecuencia, aparece como el vértice referencial o denotación única en donde confluyen las heterogéneas significaciones simbólicas. En las oscuridades de las limitaciones de la razón, sólo esta prefiguración por la "incoherencia" simbólica "dará mucha luz" (ibíd., 852) para atisbar el misterio de la realidad de Cristo.

Tal confianza en el uso simbólico del lenguaje aproxima Fray Luis a nuestras actuales preocupaciones en torno a la naturaleza y significado del lenguaje poético, al que las filosofías contemporáneas, de las hermenéuticas (Heidegger, Ricoeur) a la gramatología (Derrida), confieren capacidad de exploración de nuevos sentidos y formas renovadas de interpretar las cosas, abiertas por la "impulsión ontológica" inherente a los procesos metafóricos.

3.4. Bibliografía

Abellán, J. L. (1979): *Historia crítica del Pensamiento español*, II. Espasa, Madrid.

— (1976): *El Erasmismo español*. Espasa, Madrid.

Andrés, M. (1976): *La Teología española en el siglo XVI*. BAC, Madrid, 2 vols.

Andrés, T. de (1969): *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Gredos, Madrid.

Antal, F. (1963): *El Mundo florentino*. Guadarrama, Madrid.

Barreiro, J. (2000): *Estudio preliminar y versión al español de Antoniana Margarita de*

*Gómez Pereira.*Univ. Santiago de Compostela.
Bataillon, M. (1950): *Erasmo y España.* FCE, México.
Burckhardt, J. (1968): *La cultura del Renacimiento en Italia.* Zeus, Barcelona.
Campos, J. (1986): *La mentalidad en Castilla la Nueva en el siglo XVI.* EDES, El Escorial.
Cano, M. (1962): *Tratado de la victoria de sí mismo.* En *Tratados espirituales*, BAC, Madrid.
Castro, A. (1980): *La realidad histórica de España.* Porrúa, México.
— (1925): *Pensamiento de Cervantes.* Centro de Estudios Históricos, Madrid.
Descartes, R. (1953): *Oeuvres.* Gallimard, París.
Duhem, P. (1906-1913): *Etudes sur Leonard de Vinci.* Hermann, París.
Erasmo de Rotterdam (1970): *El Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano.* CSIC, Madrid.
Flórez, R. (1988): "Razón filosófica y razón mística en San Juan de la Cruz", en *¿Existe una filosofía española?* Fundación F. Rielo, Madrid.
Galileo, G. (1976): *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias.* Ed. Nacional, Madrid.
García Camarero, E. (1970): *La polémica de la ciencia española*, Alianza, Madrid.
García Oro, J. y Portela Silva, M. J. (1997): *Felipe II y los libreros.* Cisneros, Madrid.
Gómez Pereira (1554): *Antoniana Margarita.* Medina del Campo.
Grenn, O. H. (1963-1966): *Spain and the western tradition. The Castillan Mind in Literature from El Cid to Calderón.* Wisconsin Univ.
Huarte de S. Juan, J. (1977): *Examen de ingenios para las ciencias.* Ed. Nacional, Madrid.
Huerga, A. (1969): *Historia de la espiritualidad II.* Flors, Barcelona.
Jorge López, J. J. (2002): *El pensamiento filosófico de Benito Arias Montano.* E. Regional de Extremadura, Mérida.
Laín Entralgo, P. (1962): *España como problema.* Aguilar, Madrid.
Las Casas, B. (1975): *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera Religión.* F. C. E., México.
— (1969): *De regia potestate o derecho de autodeterminación.* Ed. bilingüe, CSIC, Madrid.
León, Fray L. de (1944): *Poesías.* En *Obras completas castellanas*, BAC,Madrid.
Maravall, J. A. (1984): *Estudios de Historia del Pensamiento español. Serie segunda: la época del Renacimiento.* Cultura Hispánica, Madrid.
Menéndez y Pelayo, M. (1953): *La ciencia española*, en *Obras II.* CSIC, Madrid.
Montaigne, M. (1967): *Essais*, en *Oeuvres complètes.* Seuil, París.
Muñoz, V. (1964): *La lógica nominalista en la universidad de Salamanca (1510-1530).* Editorial Revista Estudios, Monasterio de Poyo (Pontevedra).
Ocaña, M. (2000): *Molinismo y Libertad.* Cajasur, Córdoba.
Ortega y Gasset, J. (1982): *Qué es Filosofía.* Alianza, Madrid.
— (1983): "La estética del enano «Gregorio el botero»", en *Obras I.* Alianza, Madrid.

Pérez de Oliva, F. (1967): *Diálogo de la dignidad del hombre*. Cultura Popular, Madrid. Est. Preliminar de J. Luis Abellán.
Pfandl, L. (1942): *Felipe II, bosquejo de una vida y una época*. Cultura Española, Madrid.
Rico, F. (1970): *El pequeño mundo del hombre, varia fortuna de una idea en las letras españolas*. Castalia, Madrid.
Rousselot, P. (1867): *Les mystiques espagnols*. Didier, París.
Sabuco, M. (1873): *Nueva Filosofía de la Naturaleza del hombre*. Rivadeneyra, Madrid.
Sánchez, F. (1984): *Escritos retóricos*: *El arte de hablar en público, Tratado de Dialéctica*. En *Obras I*, Inst. "El Brocense" y Dip. Prov. de Badajoz.
— (1993): *La doctrina del estoico filósofo Epicteto*. Dip. Prov. de Badajoz.
Sánchez, F., El Escéptico (1984): *Nada se sabe*. CSIC, Madrid.
Scheneider, R. (1943): *Felipe II o religión y poder*. Escilicer, Madrid.
Solana, M. (1941): *Historia de la Filosofía Española*. Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid.
Soto, Domingo de (1967-1969): *De la Justicia y el Derecho en diez libros*. Inst. Est. Políticos, Madrid, 4 vols.
Taton, R. y Pomeranz, J. (1971): *Historia de la ciencia, II*. Destino, Barcelona.
Tomás de Aquino (1957): *Suma Teológica I*. BAC, Madrid.
Unamuno, M. (1972): *Del sentimiento trágico de la vida*. Espasa, Madrid.
— (1981): *Vida de Don Quijote y Sancho*. Espasa, Madrid.
Valera, C. de (1990): *Sagrada Biblia*. Ed. facsímil de la ed. de 1602, Sociedades Bíblicas Unidas, Madrid.
Vitoria, F. (1960): *Relecciones teológicas*. En *Obras*, BAC, Madrid.
Wallace, W. (1984): "Galileo and the continuity thesis", en *Philosophy of Sciencie*, n.º 51.
— (1986): "Galileo's sources: manuscripts or pinted Word?", en *Print and culture in the Renaissance*, Delaware Press, Newark.
Wantoch, H. (1927): *Spanien, das Land ohne Renaissance*. G. Muller, Múnich.

4

Francisco Suárez: metafísica y libertad en la polémica "De auxiliis"

Este capítulo estará dedicado al estudio de la Metafísica de Suárez desde la perspectiva de las relaciones entre Ser y Libertad tanto en el sistema filosófico suareciano como en la polémica "De auxiliis".

En primer lugar, se ha intentado llevar a cabo una exposición de las condiciones histórico-temáticas en las que surge la experiencia filosófica suareciana. Así, se subrayan como factores determinantes del pensar de Suárez los siguientes: la tradición aristotélico-tomista, en la que el propio Suárez se incardinó; el humanismo renacentista, ya muy desarrollado en el ambiente cultural que hereda Suárez; la importancia histórico cultural de la Compañía de Jesús; y, por supuesto, el excelente momento de subida del nivel histórico que viven las universidades españolas (Salamanca, Alcalá de Henares y Coimbra); a lo que hay que añadir las motivaciones personales del propio Suárez. Se trata de filosofar con el interés de solucionar problemas fundamentalmente teológicos, si bien su propia construcción filosófica rebasa con mucho ese interés esencial.

En el segundo apartado se analiza la teoría suareciana del ente o ser, haciendo especial hincapié en la noción de esencia real y en su teoría de las distinciones. Especialmente importante es la distinción entre ente como nombre y ente como participio, así como la búsqueda de una *ratio communissima entis*. Absolutamente compleja resultará la negación de la distinción entre esencia y existencia, tanto en Dios como en las criaturas. Por último, se dedica un epígrafe a la teoría de los entes de razón, pues si bien Suárez sigue instalado en la división tradicional, ésta va a ser uno de los puntos de inflexión sobre la filosofía moderna. El segundo gran tema de este apartado será la división del ente en infinito y finito, y el despliegue categorial de este último en sustancia, atributos y modos.

El tercer apartado se enfrenta al problema de la libertad desde los múltiples ángulos posibles que subyacen a la polémica "De auxiliis", en la que cobra especial importancia la figura de Luis de Molina (1535-1600). Una vez examinada la teoría de la causalidad, se lleva a cabo un extenso análisis del problema del determinismo luterano y de sus fuentes, especialmente agustinianas. Se extraen de aquí las dos consecuencias principales del luteranismo, a saber, la corrupción esencial de toda naturaleza humana y la división de la

humanidad en dos reinos, el de los impíos y el de los justificados. El siguiente epígrafe está dedicado al análisis de la libertad como *indiferencia pasiva*, en conformidad con las teorías de Báñez y Álvarez, y la confrontación de sus argumentos con la doctrina de Luis deMolina, que mantiene un concepto de libertad como *indiferencia activa*. El capítulo concluye con un pormenorizado examen de la teoría suareciana de la libertad, explicada desde la naturaleza misma de ella (como potencia activa), desde la característica esencial de esa potencia activa (su indiferencia) y desde su relación con la Causa Primera, esto es, desde su conciliación con Dios a través del *concurso simultáneo* y *la ciencia media*.

4.1. Coordenadas histórico-temáticas de la filosofía de Francisco Suárez (1548-1617)

En principio, Suárez se nos presenta como un filósofo escolástico. Fue el último gran pensador de la Escuela. La escolástica había tenido un método y un lenguaje propios, al mismo tiempo que había creado un elenco de problemas de obligada presencia en todo sistema filosófico. En el pensamiento de Suárez se establece claramente el tránsito de la filosofía medieval a la filosofía moderna, y para entender este tránsito es preciso tener en cuenta cuatro factores fundamentales que condicionan y enriquecen la experiencia filosófica suareciana (S. Rábade Romeo, 1997, 12-21).

4.1.1. El ambiente filosófico-cultural europeo en la segunda mitad del siglo XVI y primera del siglo XVII

En este momento histórico permanecen las orientaciones y temas sacados a la luz por el humanismo renacentista a las que ningún intelectual de aquel momento puede resultar ajeno. Filosofía y Teología están sometidas a múltiples tensiones y polémicas. Tales tensiones surgen, sobre todo, en el campo de la Teología de la reforma luterana y de la Contrarreforma católica. Temas importantes son, por una parte, el debate filosófico-teológico en torno al tema de la libertad, cuyos orígenes están en la controversia Erasmo-Lutero, y por otra, los debates dialécticos de la Escolástica del siglo XV, más empeñados en sutilezas lógicas que en la búsqueda de la verdad.

De todo esto se deduce que el Humanismo renacentista no llegó a crear un impulso auténticamente renovador del pensar filosófico.

4.1.2. El ambiente español en el momento histórico de Suárez

España vive en un espléndido Siglo de Oro, expresado en la literatura, el arte, el

pensamiento jurídico y por supuesto también en el pensamiento filosófico. Existe una hegemonía del poder español en el mundo y eso se aprecia específicamente en la difusión cultural de las obras españolas. Todas las obras de esta época se editan en Europa. El racionalismo europeo se manifiesta en España doblado de barroquismo.

La renovación filosófica comienza muy a comienzos del siglo XVI con Luis Vives (1492-1540) y Francisco de Vitoria (1483-1546) y alcanza todo su esplendor en tres universidades: Salamanca, Alcalá de Henares y Coimbra. La renovación del pensamiento escolástico llega de la mano de Melchor Cano (1509-1560), Domingo de Soto (1495-1560), Bartolomé de Medina (1527-1580) y Domingo Báñez (1528-1604). En 1561 llega Suárez a la Universidad de Salamanca, que en este momento rivaliza con la Universidad de París e incluso la sobrepasa, sobre todo desde los años de magisterio de Francisco de Vitoria. Es en esta Salamanca en la que se forma Suárez. Aquí recibirá la impronta del pensamiento de Sto. Tomás, al que Vitoria había sabido adaptar a las nuevas circunstancias. Pero Suárez recibió también en Salamanca otras orientaciones en el campo de la filosofía. Hay que tener en cuenta de modo especial las enseñanzas de "nominales" que el claustro salmantino hubo de establecer para contrarrestar la atracción que sobre profesores y alumnos ejercía la Universidad de Alcalá. Así, Suárez siguió las lecciones de Fray Luis de León, cuando éste explicaba las doctrinas del nominalista Durando de San Porciano en la "catedrilla" de su nombre. A estas orientaciones debe sumarse el conocimiento que el granadino tuvo de la patrística y del pensamiento renacentista (Luis Vives, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola...). Tales son los materiales fundamentales con los que Suárez va a construir su filosofía.

4.1.3. La actividad intelectual de la Compañía de Jesús

La compañía de Jesús nace en 1534 con una clara vocación intelectual. El núcleo que rodea al fundador son universitarios de París: San Ignacio, Lainez, Salmerón y Suárez, a los que hay que añadir Pedro Fonseca (1528-1599), catedrático de Coimbra, y Luis deMolina (1535-1600), catedrático de Évora, protagonistas de la gran polémica sobre la libertad como *indiferencia activa* contra los maestros dominicos de Salamanca e incluso contra la inquisición.

Además, la Compañía de Jesús fundó universidades, tales como la de Lovaina y Praga, y una red de colegios para la enseñanza de la filosofía y la teología como Segovia, Valladolid, Colegio Romano, las Ternarias de Alcalá, etc. Así pues, si bien Suárez es la cumbre del pensamiento jesuítico, no se debe olvidar que en filosofía le preparan el camino Gabriel Vázquez (1549-1604), Juan de Mariana(1535-1624), Francisco de Toledo (1533-1596), Pedro Fonseca y Luis de Molina. Ellos y otros muchos, en los múltiples centros de enseñanza que la Compañía va creando en diversos países de Europa, van constituyendo lo que cabría calificar, en sentido amplio, una escuela jesuítica de pensamiento. En ella habría que reseñar un claro *intelectualismo* de fuerte

inspiración aristotélica con indiscutible respeto a Sto. Tomás, un *voluntarismo* en el que se trata de armonizar herencias estoicistas con el humanismo de la libertad en el Renacimiento, y un *cierto pragmatismo*, que acaso tiene su mejor ámbito de aplicación en la moral.

4.1.4. Motivaciones personales del pensar de Suárez

Suárez se nos presenta como un teólogo que necesita de una fundamentación metafísica para sus reflexiones teológicas: "Nuestra filosofía tiene que ser cristiana y sierva de la teología". La metafísica es necesaria en cuanto que presta sus servicios a la Teología. Desde esta instalación originaria redacta sus *Disputaciones metafísicas*, repletas de gran contenido filosófico y metafísico e incidentalmente teológico.

Disputaciones Metafísicas es, como casi todas las grandes obras, una obra reactiva, en la que Suárez reacciona contra el ambiente cultural de su época, y lo hace desde tres perspectivas:

1. Es una reacción contra el dialecticismo vacío que se impuso en las aulas escolásticas desde el siglo XVI.
2. Es una reacción contra el preciosismo retórico del Humanismo del siglo XVI.
3. Es una reacción contra el modo de elaborar y escribir metafísica de la Escolástica.

Suárez se aparta de la metafísica aristotélico-escolástica y se dirige a la solución de problemas reales, al *exámen de las cosas mismas*, si bien dedica la *Primera Disputación* a Aristóteles que, junto con Sto. Tomás, es el filósofo más citado en la obra. Se trata de una metafísica que asume el valor de la experiencia en los más diversos temas y cuyo método de exposición es el siguiente:

a) Análisis conceptual y riguroso del problema en cuestión.
b) Discusión razonada de las cuestiones principales sobre cada aspecto importante del problema.
c) Propuesta de la opinión de Suárez debidamente argumentada.

Como metafísico hay que considerarlo un innovador, tanto en los procedimientos de hacer metafísica como en bastantes de los contenidos de la misma. Especialmente es un innovador en los métodos de enseñanza. La costumbre docente era "leer" sirviéndose de apuntes o cartapacios, con un método rutinario. Suárez rompe con esa fórmula docente. Su nuevo método consiste no tanto en leer y comentar textos de la tradición, cuanto en pensar los problemas, plantearlos y resolverlos desde una propia elaboración racional.

Esta actitud innovadora se muestra con especial claridad a la hora de elaborar las *Disputaciones Metafísicas* (véase figura 4.1). Con ellas se desecha definitivamente el modo de hacer metafísica al hilo del comentario de la *Metafísica* del Estagirita. La nueva tarea consiste en hacer una obra sistemática sobre el saber metafísico, donde, siendo Aristóteles la referencia fundamental, no se caiga en la esclavitud de seguir su texto. Y otro cambio fundamental consiste en pasar de explicar los problemas en forma de *quaestio*, tal y como era tradicional desde la Edad Media, a exponerlos, según él lo hace, en forma de *disputatio*. Aparte de filósofo y jurista, hay que tener en cuenta que nuestro autor fue por encima de todo un teólogo, y precisamente fueron las dificultades que encontraba a la hora de hacer teología lo que le obligaron a escribir las *Disputaciones*:

								Disputación
ENTE REAL OBJETO DE LA METAFÍSICA								
INTRODUCCIÓN								1
DEL ENTE TRASCENDENTAL	CONCEPTO DE ENTE							2
	ATRIBUTOS DEL ENTE	En general: atributos y primeros principios						3
		En particular	Unidad	Sus clases	Trascendental			4
					Individual (principio de individualización)			5
					Formal y universal			6
				Su negación (o distinción)				7
			Verdad	Lógica y ontológica				8
				Su negación o falsedad				9
			Bondad	Trascendental				10
				Su negación y opuesto (la maldad)				11
	CAUSAS DEL ENTE	En general						12
		En particular	Causas intrínsecas	Material	De la sustancia			13
					Del accidente			14
				Formal	Sustancial			15
					Accidental			16
			Causas extrínsecas	Eficiente	En general			17
					En particular	Causas segundas o creadas	Próxima	18
							Necesaria y libre	19
						Causa primera o increada	Creación	20
							Conservación	21
							Concurso	22
				Final	En general			23
					En particular: última o fin último			24
				Ejemplar				25
		Comparación	De las causas con los efectos					26
			De las causas entre sí					27

							Disputación
DIVISIONES DEL ENTE Y SUS CLASES	DIVISIÓN DEL SER EN FINITO E INFINITO						28
	SER INFINITO	Su existencia					29
		Su esencia					30
	SER FINITO	Su esencia					31
		Su división en sustancia y accidente					32
		Sustancia	En general				33
			Hipostática				34
			Espiritual				35
			Material				36
		Accidente	En general				37
			Comparado con la sustancia				38
			Su división en nueve géneros				39
			Géneros de accidentes	Cantidad	Continua		40
					Discreta		41
				Cualidad	En general		42
					Especies	Potencia y acto	43
						Hábito	44
					Propiedades	Oposición cualitativa	45
						Intensidad cualitativa	46
				Relación			47
				Acción			48
				Pasión			49
				Tiempo y duración			50
				Lugar y localización			51
				Colocación			52
				Veste u ornato			53
ENTE DE RAZÓN o apéndice a la Metafísica							54

Figura 4.1. Sentido y estructura de las *Disputaciones Metafísicas*. (Cfr.: J. Roig Gironella (1948): "La síntesis Metafísica de Suárez", en *Pensamiento*, 4, pp. 169-213.)

> Aunque la teología divina y sobrenatural se apoya en la divina iluminación y principios revelados por Dios, supuesto que se ha de completar con el discurso y raciocinio humano, se ayuda también de las verdades conocidas por la luz natural, y de ellas usa como de ministros e instrumentos para llevar a término sus razonamientos e ilustrar las divinas verdades. Pero entre todas las ciencias naturales, aquella que ocupa el primer lugar y obtuvo el nombre de filosofía primera es la que principalmente ayuda a la teología sobrenatural; ya porque es la que más se acerca al conocimiento de las cosas divinas, ya también porque es ella precisamente la que explica y confirma los principios naturales que abarcan todas las cosas y que, en cierto modo, sustentan y mantienen toda ciencia (*Disputaciones Metafísicas*, I, *Proemio*, vol. I, p. 203).

Así pues, fueron los problemas teológicos los que impulsaron a nuestro autor a construir el monumental sistema metafísico que será analizado en las páginas siguientes.

En la *Disputación primera*, Suárez toma como objeto la naturaleza y los caracteres del saber metafísico. Así define a la Metafísica como ciencia especulativa, que tiene como privilegio el ser la ciencia principal y el fundamento de las demás ciencias. La Metafísica aparece así definida como ciencia perfecta y a priori y como ciencia universal, por la suma abstracción de su objeto. Así dice que el objeto adecuado a la Metafísica es "el ente, en cuanto ente real" (*D. M.*, I. *Proemio*, sec. 1, vol. I, p. 230).

La obra se compone de un total de 54 *Disputaciones* de desigual extensión, según lo exija el tema o problema desarrollado en cada una. En una síntesis apretada, podríamos dividirla en los siguientes grandes apartados:

a) La *Disputación primera* se centra en una amplia e incluso prolija determinación de la Metafísicacomo forma perfecta de saber. Naturalmente aparecen temas como el objeto de la Metafísica, la ciencia, cuestiones de método, etc. Además comienza con un índice (resumen) detallado de la *Metafísica* (*Index locupletissimus*) de Aristóteles, gracias al cual encuentra una justificación para alejarse de los textos aristotélicos en las siguientes *Disputaciones*.

b) El ser o ente (*Disp.* II), sus propiedades (*Disp.* III-XI) y las causas (*Disp.* XII-XXVII).

c) División fundamental del ente en infinito y finito (*Disp.* XXVIII). A continuación afronta el estudio del ente infinito, Dios (*Disp.* XXIX-XXX). Se cierra este apartado con la importantísima *Disp.* XXXI, sobre la relación entre la esencia y la existencia, que sirve para aclarar la diferencia entre el ente infinito (Dios) y las criaturas.

d) División del ente finito (*Disp.* XXXII), estructurada sobre el modelo de las categorías tradicionales. Se dedican al estudio de la sustancia las *Disp.* XXXIII-XXXVI, y a los diversos accidentes, las *Disp.* XXXVII-LIII.

e) Se cierra la obra con la *Disp.* LIV, dedicada al estudio del ente de razón, que es

analizado en comparación con el ente real.

En conformidad con todo ello, debemos subrayar que Suárez se inserta en la tradición de la metafísica cristiana y, por tanto, creacionista. Para esta metafísica la pregunta básica ya no es "por qué se mueven las cosas", sino "por qué existen". Es decir, el problema fundamental es el ente o ser, en su naturaleza, en su originarse, y en los diversos tipos o clases de ser, así como las diversas formas de producción de los entes.

4.2. Teoría del ente o del ser en general

El tema fundamental de la *Disputación segunda* es la concepción del ente o ser desde la doble dimensión de su concepto formal y de su concepto objetivo. Por concepto formal de ser entiende Suárez el acto psicológico mediante el que el ser humano capta el ente común:

> En primer lugar, damos por supuesta la distinción vulgar entre concepto formal y objetivo. Se llama concepto formal al acto mismo o, lo que es igual, al verbo con que el entendimiento concibe una cosa o una razón común. Se le da el nombre de concepto porque viene a ser como una concepción de nuestra mente; y se le llama formal bien porque es la última forma de la mente, bien porque representa formalmente al entendimiento la cosa conocida, bien porque, en realidad, es el término formal e intrínseco de la concepción mental, consistiendo, por decirlo así, en esto su diferencia del concepto objetivo (*D. M.*, II, sec. I, 1, vol. I, pp. 360-361).

Así pues, se llama concepto formal de ente a aquel acto psicognoseológico con el que la mente se representa un objeto o cosa mediante un término formal e intrínseco a ella. En cambio, Suárez propone para el concepto objetivo de ente "a la cosa o razón que propia e inmediatamente se conoce o representa por medio del concepto formal; por ejemplo: cuando concebimos un hombre, el acto que realizamos para concebirlo en la mente se llama concepto formal, en cambio, el hombre conocido y representado en dicho acto se llama concepto objetivo. En realidad, la denominación de concepto le corresponde extrínsecamente por referencia al concepto formal, por medio del cual afirmamos que se concibe su objeto; por eso, con toda razón se le llama objetivo, porque no se trata de un concepto que sea, en cuanto forma, término intrínseco de la concepción, sino en cuanto objeto y materia a que se aplica la concepción formal, a la cual tiende directamente toda la penetración de nuestra mente, siendo éste el motivo de que algunos, tomándolo de Averroes, le llamasen *intención entendida* y otros, *razón objetiva*. La diferencia, por lo tanto, entre el concepto formal y objetivo está en que el formal es siempre algo verdadero y positivo, siendo además en las criaturas una cualidad inherente a la mente; por el contrario, el concepto objetivo no es siempre una verdadera cosa positiva. Efectivamente, concebimos a veces las privaciones y otras cosas, que se llaman entes de razón, porque objetivamente no existen más que en el entendimiento.

Además, el concepto formal es siempre algo singular e individual, por ser algo producido por el entendimiento e inherente a él; empero, el concepto objetivo a veces puede ser efectivamente una cosa singular e individual, en cuanto puede presentarse a la mente y ser concebida por el acto formal; pero muchas veces es una cosa universal o confusa y común; por ejemplo: sustancia y cosas parecidas" (*D. M.*, II, sec. I, 1, vol. I, p. 361).

Así pues, se denomina concepto objetivo de ente a lo representado en el concepto formal. Sucede así que mientras que el concepto formal es siempre algo verdadero y objetivo, pues es una cualidad inherente a la mente, el concepto objetivo no es siempre una cosa positiva ya que mediante él podemos concebir las privaciones, que son entes de razón que no existen más que en el entendimiento. Ahora bien, dado que además el concepto formal es siempre singular e individual, también el concepto objetivo debe ser uno: "A un solo concepto formal debe corresponder necesariamente un solo concepto objetivo; mas como se demostró que sólo existe un concepto formal de ser, se deduce necesariamente que sólo ha de existir uno objetivo" (*D. M.*, II, sec. II, 3, vol. I, p. 347).

En conclusión, es el concepto objetivo de ente lo que verdaderamente interesa a Suárez, pues no debe olvidarse que ése es el objeto de la metafísica. La consideración del concepto formal se orienta específicamente a sostener la unidad del concepto objetivo, dada la intrínseca relación entre uno y otro. Esta relación es tal que, de acuerdo con la definición del concepto objetivo como el objeto mismo en cuanto conocido o aprehendido mediante el concepto formal, puede Suárez concluir que por tanto, si el concepto formal es uno, es necesario que el concepto objetivo sea también uno.

4.2.1. El concepto objetivo de ente

Pues bien, el concepto objetivo de ente, lo representado en el concepto formal, expresa la esencia real de ese ente común. Y Suárez entiende por esencia real toda aquella esencia que es apta para existir:

> Así, pues, el ente, como se ha dicho, se toma a veces como participio del verbo ser, y en este sentido significa al acto de existir como ejercicio, y es igual que existente en acto; pero otras veces se toma como nombre que significa formalmente la esencia de la cosa que tiene o puede tener la existencia, pudiendo decirse que significa la misma existencia, no como ejercida en acto, sino como potencial o aptitudinal, del mismo modo que viviente, en cuanto es participio, significa el uso actual de la vida, pero como nombre, significa sólo lo que posee una naturaleza que puede ser el principio de operaciones vitales (*D. M.*, II, sec. IV, 3, vol. I, p. 416).

Falta aquí la diferencia entre el ente como participio y como nombre. La distinción entre *ens nominaliter et ens participialiter* no es una novedad introducida por Suárez, sino que estaba establecida en su época y era comúnmente empleada por casi todos los autores, aunque no con el mismo significado. Suárez empieza el tratamiento del tema exponiendo la opinión de Avicena, que está fundada en la significación de la palabra ente,

"que se deriva del verbo ser y es su participio" (*D.M.*, II, sec. IV, 1, vol. I, p. 415), y la justificación por el hecho de que es el único modo de evitar la equivocidad del término "ente".

Como *nombre*, el ente significa la esencia de la cosa que tiene o que puede tener ser, mientras que como *participio* significa el acto de ser como ejercicio o existente en acto. Lo que está diciendo Suárez es que el ente como participio da al ente real una significación más contraída:

> En efecto, el ente, tomado con valor de nombre, significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, sin excluirla ciertamente o negarla, sino sólo substrayendo de ella precisamente; en cambio, el ente en cuanto es participio, significa el ser mismo real, o sea, el que tiene esencia real con existencia actual, dándole de este modo una significación más contraída (*D. M.*, II, sec. IV, 9, vol. I, p. 421).

En este sentido, el ente como participio no es un predicado esencial, excepto en el caso de Dios; por lo que se refiere a las criaturas, el ente como participio no se predica quiditativamente de ellas. En resumen, ente como participio es lo mismo que existente en acto, significa el ente real del modo más contrario: se predica esencialmente de Dios, pero no de las criaturas.

Por su parte, el *ens ut nomen* significa formalmente la esencia que tiene o puede tener el ser, esto es, el ser en cuanto potencia o aptitud. Frente al *ens ut participium*, que expresa el acto de existir, el ente como nombre significa directamente la esencia e indirectamente la existencia en potencia, no en acto.

Por tanto, es lógico que para Suárez haya una primacía del ente como nombre, ya que "no sólo se atribuye a las cosas existentes, sino también a las naturalezas reales consideradas en sí mismas, existan o no; es el sentido en que la metafísica considera el ente, el cual de este modo se divide en diez predicamentos. Ahora bien: el ente, en esta significación, no conserva el valor de participio, porque el participio implica significación de tiempo, significando así el ejercicio de ser o existir; por esto, la palabra existente no puede jamás decirse de una cosa que no exista en acto, ya que conserva siempre el valor de participio del verbo existir; en consecuencia, es necesario que el ente en esta segunda significación se tome con valor de nombre" (*D.M.*, II, sec. IV, 3, vol. I, p. 417). El ente como nombre mira, pues, principalmente a las naturalezas reales consideradas en sí mismas, al margen de su existencia y aunque no la posean.

Así pues, es preciso desterrar de la noción de ente como nombre la significación de la existencia o entidad actual. Ahora bien, ello no significa que el ente como nombre sea lo mismo que el ente en potencia, ya que "el ente tomado con valor de nombre no significa el ente en potencia, en cuanto opuesto privativamente o negativamente al ser en acto, sino que significa solamente el ser en cuanto expresa precisamente la esencia real, lo cual es bastante distinto" (*D. M.*, II, sec. V, 3, vol. I, p. 422).

La primera razón que aduce es que el ente considerado nominalmente no añade una negación o privación, que sería la negación o privación de existencia actual y que es, justamente, lo que añade el ente en potencia. En segundo lugar, si se identifica al ente

como nombre con el ente en potencia, no podría afirmarse de Dios y de las criaturas y, sin embargo, "el ente con valor de nombre es común a Dios y a las criaturas, pudiendo predicarse de Dios como verdad; en cambio, el ser en potencia en modo alguno puede afirmarse de Dios" (*D. M.*, II, sec. IV, 11, vol. I, pp. 422-423).

Ha aparecido en la descripción del ente como nombre la noción de esencia real, que constituye una de las claves fundamentales del sistema suareciano. El ente como nombre expresa la esencia real: tal afirmación significa la prioridad metafísica de la significación nominal de ente en el sistema, ya que éste se articula en torno a la noción de esencia real.

4.2.2. La noción de esencia real

La esencia real es lo significado directamente por el *ens ut nomen*. Desde el punto de vista negativo, no significa ni el ente en potencia (en cuanto se opone negativa o privativamente al ente en acto), ni el ente en acto, ni tampoco es ficticio o quimérico. Positivamente podemos decir que la esencia real consiste en ser "verdadera y apta para existir realmente" (*D. M.*, II, sec. IV, 5, vol. I, p. 418). El concepto de aptitud se diferencia del concepto de "potencia" en que aquél no añade la negación de carecer de existencia actual, que era lo que impedía identificar al ente como nombre con el ente en potencia.

En la determinación positiva de la esencia real, lo último y definitivo que se puede decir es que "esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente" (*D. M.*, II, sec. IV, 7, vol. I, p. 420). Es en esta aptitud en lo que propiamente consiste. Debe tenerse en cuenta que, aunque es una aptitud para ser o existir realmente, la esencia real debe considerarse, precisivamente, como algo neutro, indiferente al ser actual. Lo propio y esencial de todo ente, aunque no exista, es tener esencia real:

> [...] porque el tener esencia real conviene a todo ente real y le es esencial en grado sumo; por ello, el ente bajo dicha acepción es un predicado esencial. Además, el ser ente de este modo convierte a la criatura aunque no exista, como por ejemplo esta proposición: el hombre es ser, se dice que posee verdad eterna; pero le conviene de un modo esencial y secundario, como una propiedad, puesto que no supone nada anterior de que se derive como si fuera una propiedad, porque más bien es él el primer concepto de cualquier ente real; por consiguiente, le conviene como predicado esencial, quiditativo de la cosa (*D. M.*, II, sec. IV, 14, vol. I, p. 424).

La esencia real es así anterior a toda ordenación al ser; ésta, si se da, es posterior y no supone en la esencia una diferencia digna de notar, ya que "una cosa, cuando existe, no es menos apta para existir que antes, sino que sólo tiene el acto de existir, que antes no tenía" (*D. M.*, II, sec. IV, 9, vol. I, p. 421). El contenido propio y peculiar de la esencia, aquello en lo que ésta consiste, es la aptitud, que además posee de suyo, y con relación a la cual la existencia se muestra como algo extrínseco, posterior.

Justamente por esta caracterización de la esencia real se puede comprender mejor la

preeminencia del *ens ut nomen* en el sistema metafísico. El ente como nombre aparece como una noción más amplia que el "ente en potencia", que conlleva en sí mismo la negación o la privación, y que "el ente como participio", que sólo menciona la determinación positiva del ente en acto.

Así pues, podemos llegar en algunos casos a una identificación entre ente y esencia real, ya que la esencia no es sólo el contenido o constitutivo del ente (*id quod habet essentiam realem*), sino que Suárez afirma en algunos textos que el ente "tomado con valor de nombre no significa el ser en potencia, en cuanto opuesto privativamente o negativamente al ser en acto, sino que significa solamente el ser en cuanto expresa precisivamente la esencia real, lo cual es bastante distinto" (*D.M.*, II, sec. IV, 11, vol. I, p. 422).

4.2.3. El ente como nombre es la "ratio communissima entis"

Una vez que Suárez ha expuesto los dos miembros de la distinción, se pregunta si esta doble significación del ente –como nombre y como participio–es equívoca o análoga, esto es, si a uno y otro miembro le corresponde o no un concepto común que se denomine *ente* sin más, y en cuyo seno se establezca dicha distinción:

> Hay, empero, una duda a propósito de las dos conclusiones expuestas que no puede soslayarse aquí, por más que se roce con la división del ente en ser en acto y ser en potencia; se trata de saber si la doble significación del ente tomado nominal y participialmente es simplemente equívoca o análoga, de tal manera que no le corresponda ningún concepto común; porque si se afirma esto último, todavía no hemos explicado suficientemente la razón comunísima de ser, pues hemos explicado la razón de cada uno de los miembros, pero no la razón de ser, en cuanto es común y abstrae de ambos miembros (*D. M.*, II, sec. VIII, vol. I, p. 420).

En la solución a dicho problema responde Suárez que el ente, según esa doble acepción, no significa una doble razón de ente que divida a una razón o concepto común, sino que significa el concepto de ente más o menos preciso. Se trata de "una doble significación inmediata, por la que significa o el ente que prescinde de la existencia actual o el ente que existe en acto" (*D. M.*, II, sec. IV, 9, vol. I, p. 422). No obstante, es posible hipostasiar una razón común de ente, esto es, un concepto común al ente como participio y al ente como nombre. Tal sería la acepción nominal de ente y esto de acuerdo con las siguientes razones:

1. En primer lugar porque, de acuerdo con los texto de las *Disputaciones Metafísicas*, existe una significación prevalente que con el paso del tiempo se ha desviado del ente como participio al ente como nombre: "Parece, pues, que, en primer lugar, el ente significó una cosa que tiene que ser real y actual, como participio del verbo ser; de allí se aplicó luego la palabra para significar

precisivamente lo que tiene esencia real" (*D. M.*, II, sec. IV, 11, vol. I, p. 422). Es específicamente esta acepción del ente como nombre la que se divide en ente en acto y ente en potencia, mientras que el ente como participio sólo significa el ente en acto. Así pues, podemos concluir que la mayor amplitud del ente como nombre hace de éste la *ratio communissima entis*. Esta razón común de ente significa la esencia real, precisión hecha de la existencia actual, y comprende el ente posible (esencia real sin existencia actual) y el ente actual o ente como participio (esencia real con existencia actual) que, a su vez, se divide en ente necesario y ente contingente.

El análisis de las diferentes divisiones que Suárez establece en la segunda de sus *Disputaciones* conduce, pues, a la razón común del ente, que es el ente tomado en su acepción nominal, al que podemos calificarlo con el adjetivo que el Eximio emplea para calificar el objeto de la metafísica, esto es, como "ente en cuanto ente real". De acuerdo con lo anterior, esta realidad del ente le viene de la esencia real, consistente en la *aptitud para existir*, y no de la existencia, pues una esencia es real con tal que posea esa aptitud, aunque no exista. El término *real* se desliga así de la existencia, sin que esto signifique negarla expresamente, más bien *prescinde* de ella.

2. Salta a la vista que estamos ante una potenciación de la *posibilidad* en la línea que van a seguir Leibniz y Kant. Pero no se trata de una posibilidad vacua y fingida que se pueda concebir al margen de la existencia, sino que sólo merece el calificativo de "esencia real" por su inevitable referencia a la existencia. No es posible concebir una esencia que no pueda existir; tal esencia no sería una esencia real, sino un ente de razón.
3. En tercer lugar, se nos presenta un tema de especial importancia, a saber, ¿cómo ese concepto *comunísimo* de ente se aplica a los diversos entes particulares? O, dicho de otro modo, ¿cómo se *contrae* el ente a sus inferiores? Este proceso de *contracción* o predicación se explica afirmando que se lleva a cabo por una mayor expresión (determinación o despliegue) de lo que está contenido de modo precisivo o incluso confuso en el concepto objetivo de ente. No se añade nada porque no hay nada fuera del concepto objetivo de ente, sino que se explicita expresivamente lo implícito.
4. En cuarto lugar, conviene tener en cuenta que esa predicación o "contracción" se aplica a los inferiores, o se predica de ellos, *analógicamente*. Suárez rechaza radicalmente tanto el univocismo escotista como el equivocismo nominalista. Defiende la analogía, pero no una analogía de proporción, sino una *analogía de atribución intrínseca*, cuyo fundamento está en la esencial relación que la criatura guarda con Dios:

> La criatura es ente esencialmente por participación de aquel ser que existe en Dios por esencia y como en su fuente primera y universal, de la que se deriva a todos los demás cierta participación del mismo [...]. Éste es, por tanto, el modo de predicar el ente de la criatura por relación o *atribución* a Dios [...]. Hay que entenderlo, pues, de tal manera que la criatura no

participe en la realidad de la razón de ente a no ser con cierta subordinación esencial a Dios, cosa que es de por sí en absoluto evidente, puesto que por su esencia es ente *ab alio*, según quedó también explicado anteriormente (*D. M.*, XXVIII, sec. III, 16, vol. IV, p. 233).

4.2.4. Teoría de las distinciones

Una de las características definitorias de cualquier metafísica es su teoría de las distinciones. Suárez introduce en su sistema tres tipos de distinciones, a saber, la distinción real, las distinciones de razón (propias del pensamiento escolástico) y la distinción modal, específica del pensamiento de Suárez y que se puede considerar muy cercana a la distinción escolástica *ex natura rei*. Tales distinciones son fundamentales en la estructura del sistema suareciano.

La *distinción real* es aquella que se establece entre cosa y cosa, o entre principios unidos a una misma cosa pero que son separables. Ejemplo es la estructura, materia y forma en la composición hilemórfica aristotélico-tomista. Dentro de la distinción real, se puede diferenciar entre distinción real positiva y distinción real negativa:

> La distinción siempre consiste formalmente en una negación, según se dijo antes; sin embargo, esta negación se da algunas veces entre cosas positivas y reales, de las cuales una no es la otra, en cuyo caso se llama distinción positiva. Ésta es la auténtica distinción real de la que hemos hablado. Otras veces, en cambio, se considera tal distinción entre el ente y el no-ente, o entre noentes absolutamente diversos, y entonces se llama distinción real negativa, porque uno de los extremos no tiene la realidad que tiene el otro, si es un ente positivo y real; o, si ambos son entes privativos –como las tinieblas y la ceguera–, porque se separan y distinguen entre sí de tal manera que, si fuesen realidades positivas, se distinguirían realmente (*D. M.*, VII, sec. I, 1, vol. II, p. 10).

Las distinciones de razón son producto de la razón, ya sea con fundamento en la realidad (*distinción de razón razonada*), ya sea con fundamento en la pura elaboración de la razón (*distinción de razón raciocinante*). En cuanto a la distinción *modal*, es preciso decir que se trata también de una distinción real, porque los modos son algo real, pero no puede ser una distinción real estricta entre cosa y cosa o entre elementos separables, ya que los modos no son separables de la cosa a la que modifican. Intentar separarlos significaría, al mismo tiempo, destruirlos. Como se verá más adelante, los modos son una especial clase de accidentes "menores", cuya realidad se agota en ser modificación de la cosa a la que afectan, de la que ciertamente se distinguen, pero de la que no son separables.

En la *Disputación* XXXI, Suárez acomete la problemática distinción entre esencia y existencia. Para ello parte de dos tesis fundamentales:

1. La radical *negación de la distinción* entre esencia y existencia, ya sea en Dios, ya sea en las criaturas.

2. El distinto modo de entender esa *no distinción real* en Dios y en los seres creados.

Así, en las criaturas se da una *distinción de razón razonada* entre esencia y existencia, debido a que se encuentra en la propia realidad existente un fundamento para pensar dicha distinción. Sin embargo, la distinción de esencia y existencia en Dios es de *razón raciocinante*, ya que la existencia de Dios, absolutamente necesaria en contraste con la existencia contingente de la criatura, no ofrece a nuestra razón fundamento alguno para la distinción, sino que es nuestra razón, en su puro raciocinar la que debe generar esa distinción. De acuerdo con ello, para Suárez, la existencia no añade nada a la esencia en el orden de la realidad objetiva:

> De esto resulta, en efecto, que nosotros concebimos la esencia de la criatura como indiferente para ser o no ser en acto, indiferencia que no es por modo de abstracción negativa, sino precisiva; y, por eso, aunque nosotros, sin embargo comprendemos que existe en mayor grado en el ente en acto, por más que en él prescindamos de la actualidad misma del existir todo aquello que le conviene necesaria y esencialmente; y, de este modo, a la esencia bajo razón de esencia la concebimos como potencia, y a la existencia como su acto. Éste es el motivo, pues, de afirmar que esta distinción de razón tiene algún fundamento en la realidad, el cual no es ninguna distinción actual que se dé en la realidad, sino la imperfección de la criatura, que por el hecho mismo de no tener el ser por sí y de poder recibirlo de otro, da ocasión a esta concepción nuestra (*D. M.*, XXXI, sec. VI, 23, vol. V, p. 72).

En efecto, la entidad total de cualquier realidad es la entidad de su esencia real. Así, cuando esa esencia real posible se existencializa, por virtud de los procesos causales pertinentes, la realidad existencial no añadirá ni un ápice de entidad a la entidad de la esencia real posible, lo único que ha acontecido es que lo que era simplemente posible se *convierte* en *existente*. De ahí que la única distinción posible entre esencia y existencia sea aquella distinción de razón que tenga un fundamento en la realidad, ya que esa realidad (existente) la puedo considerar en su estado de *posibilidad* o en su estado de *existencia*.

Por el contrario, en Dios no se cuenta con tal fundamento para distinguir razonadamente entre la esencia y la existencia, debido a que su existencia, absolutamente necesaria, convierte la distinción entre ambas en una mera elucubración de la razón, esto es, en una distinción de razón raciocinante.

4.2.5. Teoría de los entes de razón

Si bien al comienzo de la *Disputación primera* ("Naturaleza de la Filosofía primera o Metafísica"), Suárez pone de manifiesto la necesidad de incluir los entes de razón en el ámbito acotado por el saber metafísico, "pues, aunque esta ciencia estudia muchas cosas relacionadas con los entes de razón, sin embargo con todo derecho quedan éstos

excluidos del objeto pretendido por sí y directamente" (*D. M.*, I, sec. I, 6, vol. I, p. 212), sin embargo, no puede menos que cerrar su tratado de metafísica dedicando su quincuagésima cuarta disputación a la teoría de los entes de razón:

> Aunque en la disputación primera de esta obra hayamos dicho que el ente de razón no está comprendido bajo el objeto directo propio de la metafísica, y que por ello había sido excluido de este tratado por el propio Filósofo en el libro VI de su Metafísica,sin embargo, pienso que el complemento de esta disciplina y la tarea del metafísico exige explicar los puntos generales y comunes a los entes de razón. En efecto, el conocimiento y ciencia de los mismos son necesarios para las disciplinas humanas, ya que sin ellos apenas podemos hablar ni en la metafísica, ni tampoco en filosofía (natural), ni mucho menos en lógica, y –lo que aún es más importante– tampoco en teología (*D. M.*, LIV, sec. I, 1, vol. VII, p. 389).

Así pues, Suárez justifica el estudio de los entes de razón porque son necesarios para el avance de las disciplinas humanas y, sin embargo, no existe aún ninguna ciencia que se dedique específicamente a su conocimiento y además sería un error pensar que tal estudio perteneciese a la dialéctica. Define el ente de razón como aquel "*que tiene que ser objetivamente sólo en el entendimiento*, o que es aquel que es pensado por la razón como ente, aun cuando en sí no posea entidad" (*D. M.*, LIV, sec. I, 6, vol. VII, pp. 393-394).

De acuerdo con la tradición aristotélico-tomista, Suárez divide a los entes de razón en tres clases, a saber, *negación*, *privación* y *relación*. No cabe duda de que no son realidades, pero son concebidos como un determinado tipo de entes por haber sido producidos por el entendimiento. Por todo ello puede decirse que, mediante la teoría de los entes ideales, la metafísica de Suárez construye una noción de razón que puede ser entendida como una razón formal, creadora de entes y, en este sentido, precursora de la razón moderna cartesiana o kantiana.

4.2.6. Las divisiones del ente

Suárez divide el ente en ente infinito (*a se*) y ente finito (*ab alio*) o, lo que es lo mismo, ente necesario y ente contingente, ente por esencia y ente por participación, ente increado y ente creado, o ente en acto puro y ente potencial.

Tradición cristiana y herencia aristotélica confluyen en posibilitar la sinonimia de estas divisiones, modificando cada una de ellas la perspectiva desde la cual se hace la división. Pero de ella, bajo una forma u otra se ha de partir para establecer un orden y jerarquía en el estudio de la realidad total contenida, bajo el aspecto de esencia real, en el concepto objetivo de ente. El propio Suárez introduce así el problema en el comienzo de la *Disputación* XXVIII:

> Ésta es la segunda parte principal de esta obra; en ella, después de haber tratado en la primera parte del concepto común de ente y de las propiedades que se predican de él en

reciprocidad, es forzoso descender a las razones concretas de los entes en cuanto lo permite el objeto formal y la abstracción propia de esta ciencia. Y no hay manera más fácil de realizarlo que mediante las diversas divisiones del mismo ente y de sus miembros y mediante la exacta consideración de éstos. Hemos dicho anteriormente, en la disp. IV, sec. 4, que la división primera y más esencial del ente es aquella por la que se divide en finito e infinito según la esencia o sea en la razón de ente, puesto que sólo éste es propia y absolutamente infinito (*D. M.*, XXVIII, *Introducción*, vol. IV, p. 191).

A) El ente infinito

La *Disputación* XXIX ("Sobre Dios, Ente primero y sustancia increada en cuanto puede conocerse su existencia por razón natural") constituye un tratado de teología existencial. En ella, tras sentar la posibilidad de demostrar la existencia de Dios en la sec. I ("Posibilidad de demostrar la existencia de un ente increado por argumentos físicos o metafísicos"), rechaza tanto los argumentos *a priori*, como uno de los más famosos argumentos *a posteriori*, a saber, el argumento del movimiento, usado por Santo Tomás en la primera vía. Así dice:

> Para comenzar, no me fijo en que el principio en que se basa toda la demostración, *todo lo que se mueve, es movido por otro*, no ha sido suficientemente demostrado hasta ahora para todo género de movimiento o acción; en efecto, hay muchas cosas que parecen moverse a sí mismas y reducirse al acto formal mediante un acto virtual, según se echa de ver en el apetito o la voluntad, y en el agua que torna a su primitiva frigidez; por tanto, eso mismo puede acaecer en el movimiento local, pudiendo, de este modo, afirmarse que el cielo no se mueve por otro más que por sí mismo mediante su propia forma o alguna virtud innata de la que brote tal movimiento, al igual que el movimiento hacia abajo se origina en la piedra en virtud de su gravedad intrínseca" (*D. M.*, XXIX, sec. I, 7, vol. IV, p. 247).

La *Disputación* XXX constituye un tratado de *Teología esencial*. En ella, tras exponer la omniperfección de Dios en la sección I ("Si pertenece a la esencia de Dios el ser un ente absolutamente perfecto"), pasa a describir y analizar los diversos atributos de Dios (infinitud, simplicidad, inmensidad, inmutabilidad, unicidad, invisibilidad, incomprensibilidad e inefabilidad, vida divina, ciencia, voluntad y omnipotencia).

Especialmente importante para la Teología Natural es el tema de la *ciencia y conocimiento divino*, objeto de la sec. XV. Tras atribuir a Dios una ciencia perfectísima en la que la esencia divina "se contempla a sí misma como objeto primario y propio (*D. M.*, XXX, sec. XXV, 26, vol. IV, pp. 618-619), pasa a exponer el conocimiento que Dios tiene de la realidad ajena a él como objeto terminativo y no primario. Esa realidad se divide en:

1. Los seres existentes.
2. Los seres posibles "absolutos".
3. Los posibles o futuros condicionados.

La metafísica escolástico-suareciana bautizó con nombres distintos el conocimiento divino de cada uno de estos tres ámbitos:

a) Dios conoce los seres existentes *con ciencia de "visión"*.
b) Conoce los posibles con *ciencia de simple inteligencia*.
c) Conoce los futuros condicionados (*los futuribles*) con la *ciencia media*, concepto específicamente desarrollado por la filosofía jesuítica.

B) División del ente infinito: sustancia, accidentes, modos

A partir de la *Disputación* XXXII ("División del ente creado en sustancia y accidente"), comienza el despliegue categorial del sistema suareciano. De acuerdo con Aristóteles, se ordena y categoriza el ente finito en diez predicamentos, a partir de la división fundamental *sustancia-accidentes*. Un ámbito categorial queda ocupado sólo por la categoría de sustancia, y otro ámbito por los nueve accidentes (cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, tiempo y duración, lugar y locación, colocación, veste u ornato). Ahora bien, Suárez introduce un tercer tipo de predicamento o categoría que son los *modos*, los cuales, como veremos más adelante, pertenecen tanto al ámbito categorial de la sustancia como al de los accidentes. Existen, pues, modos sustanciales y modos accidentales.

4.2.7. Topología de la sustancia en el sistema suareciano

Como categoría especialmente privilegiada, Suárez le dedica las *Disputaciones* XXXIII-XXXVI. Así, en la *Disputación* XXXIII ("La sustancia creada en general"), una vez definida la sustancia como "el existir en sí y por sí (*essendi in se ac per se*)", se aceptan las dos divisiones de la sustancia legadas por la tradición:

a) Sustancia completa e incompleta, división específicamente construida para el compuesto sustancial humano:

> En ésta, pues, la sustancia se divide a la manera de un trascendental, por los modos intrínsecos en los que está incluida ella misma, y esos modos no indican una composición propia, ni siquiera metafísica, sino sólo una concepción más expresa de una u otra razón de sustancia, de manera exactamente igual a como anteriormente hemos explicado la determinación o división del ente por varios modos intrínsecos (*D. M.*, XXXIII, sec. I, 4, vol. V, p. 270).

b) Sustancia primera y segunda:

> Así, pues, se afirma en otro sentido que la sustancia se divide bajo la razón subsistente de por sí y subyacente a otros; porque hemos dicho anteriormente que puede llamarse sustancia atendiendo a una y otra propiedad. Por ello, ambas propiedades deben convenir tanto a la sustancia primera como a la segunda, para que una y otra sean sustancias. Pero difieren en el modo de participar de esas propiedades, no porque una de ellas participe de ellas y otra no, cosa que repugnaría a la división, ya que eso equivaldría a excluir a un miembro de la participación de lo dividido, sino porque una, concretamente la sustancia primera, posee dichas propiedades de manera esencial y primaria, lo cual se debe a que es una sustancia singular e individual; porque, de igual modo que son los singulares los que existen esencial y primariamente, así también son los que esencial y primariamente subsisten y sustentan a los accidentes; en cambio, la sustancia segunda sólo participa de aquellas propiedades mediante la primera (*D. M.*, XXXIII, sec. II, 10, vol. V, p. 293).

En la *Disputación* XXXIV ("La sustancia primera o supuesto y su distinción de la naturaleza"), se estudia la sustancia primera como *hipóstasis*, esto es, como supuesto o persona. "En cuarto lugar, afirmo: hipóstasis, según el empleo más frecuente del término, es lo mismo que supuesto o persona. La presente afirmación depende únicamente del conocimiento y significación de la palabra *hipóstasis*, que es griega y tiene varios significados. Porque dicha palabra se deriva del verbo griego ιστημι, o ισταμαι, con la preposición υπο, que puede significar estar debajo o subyacer. [...] Por consiguiente, resulta manifiesto cómo, según las diferentes significaciones, hipóstasis es lo mismo que persona" (*D. M.*, XXXIV, sec. I, 14, vol. V, p. 323).

En las *Disputaciones* XXXV y XXXVI, se estudian *la sustancia inmaterial creada* y *la sustancia materialen general*, haciendo especial hincapié en la estructura hilemórfica omateria-forma, en clara dependencia con la tradición aristotélico-tomista:

> En segundo lugar, afirmo que la sustancia material, en cuanto es un ente uno *per se*, no es sola forma ni sola materia, sino el compuesto de materia y forma. Esto es cierto también casi por sus mismos términos, ya que en ninguna especie de sustancia material se dice que la forma sola sea toda la especie; pues tampoco el alma es el hombre, ni la forma de agua es el agua. Y acerca de la materia es más claro, a no ser que alguien se equivoque como los antiguos filósofos diciendo que toda la sustancia de las cosas generables es la materia y que se diferencia en sólo los accidentes. [...] Finalmente es claro esto por lo que se afirmó en la sección precedente; pues la sustancia material como tal es una sustancia completa; ahora bien, ni la forma ni la materia es por sí sustancia completa; por consiguiente, la sustancia material no dice la forma sola ni sola la materia, sino el compuesto de ambas; y que este compuesto sea uno *per se* se explicó suficientemente antes, cuando tratamos de la causa material y formal, y se verá mejor por lo que diremos a continuación (*D. M.*, XXXVI, sec. II, 5, vol. V, pp. 634-635).

Como se ha dicho, a propósito de la sustancia primera se aborda el tema de la *persona*. Ésta es interpretada, de acuerdo con Boecio, como una sustancia racional, pero que para constituirse en un ser como persona necesita de un *modo sustancial*, a saber, el modo de *subsistencia*.

La *personalidad* es el constitutivo formal de la persona, que, además de ser sustancia dotada de racionalidad, ha de estar modalizada por la *subsistencia*, que es descrita o definida así: "Es un modo sustancial que delimita últimamente a la naturaleza

sustancial y constituye a la cosa como subsistente por sí e incomunicable" (*D. M.*, XXXIV, sec. V, 1, vol. V, p. 388). La sustancia personal, a diferencia de las sustancias materiales, es indivisible y es también incomunicable, porque no puede unirse o componerse con otra sustancia, ni inherir en otra. La producción del modo de *subsistencia* es un claro ejemplo de la *causalidad por resultancia* a partir de la naturaleza sustancial.

4.2.8. Introducción al estudio de los accidentes

Suárez dedica las *Disputaciones* XXXVII-XXXIX a una larga discusión en torno a la noción general de *accidente*. El problema se centra en el concepto de *inhesión* como carácter constitutivo de los accidentes:

> Y de aquí se saca también una razón *a priori*, a saber, que todos los géneros de accidentes, aun cuando sean desemejantes en sus razones propias, relativamente, sin embargo, son semejantes por la conveniencia real que tienen al modificar la sustancia, o por otra razón parecida, como expondremos en la sección siguiente. Ahora bien, todo el fundamento para extraer un concepto objetivo que en algún sentido sea uno conceptualmente, es la conveniencia real entre varias cosas; por consiguiente, por razón de esta conveniencia, puede darse también en el accidente un concepto objetivo común. Y por esto sucede también que este concepto objetivo sea conceptualmente precisivo, ya que, en cuanto representado por el concepto formal, no incluye de modo actual y expreso una razón específica y genérica de accidente, sino sólo la razón precisiva de inhesión. Y en esto sólo consiste esa precisión conceptual. Ahora bien, que esta precisión no sea más que conceptual, es claro *a fortiori* por lo expuesto anteriormente acerca del ente y de los predicados universales, ya que el concepto de accidente se compara también con aquellas cosas de que se abstrae, como se compara lo común con lo particular; por consiguiente, no puede distinguirse de ellos más que conceptualmente, aunque con algún fundamento real, de la misma manera que los demás predicados comunes, ya que existe la misma razón (*D. M.*, XXXIV, sec. VII, 17, vol. V, pp. 476-477).

¿Necesita todo accidente *inherir* en la sustancia o realidad de la que es accidente? Emerge aquí un polémico tema preñado de problemas teológicos. Efectivamente, habida cuenta de la situación de los accidentes en la Eucaristía tras la transustanciación por virtud de la consagración, Suárez mantiene que la inhesión actual no es la razón constitutiva del accidente, sino que sólo se requiere la *inhesión aptitudinal*, es decir, poder inherir, sin que haya que exigirle la inhesión actual. "La tercera opinión es que la inhesión, al menos la aptitudinal, pertenece a la esencia del accidente. Esta opinión está muy frecuentemente admitida en la escuela de Santo Tomás" (*D. M.*, XXXVII, sec. II, 6, vol. V, p. 665).

No obstante, existe una clase especial de accidentes que son los *modos*, cuya característica principal consiste en que no pueden estar separados de la realidad a la que modifican. Para esto se exige, pues, la *inhesión actual*, ya que, perdido esto, se destruye el modo. En esta línea de argumentación, puede explicarse racionalmente el concepto de

transustanciación:

> Afirmo, en tercer lugar, que el accidente, que es sólo un modo del ente, incluye esencialmente no sólo la aptitud, sino también la actual modificación o unión con la cosa de la cual es modo. Esto prueban las razones expuestas antes, y se sigue necesariamente de lo dicho antes de la naturaleza del modo. Y por esta misma razón dije en el mencionado tomo III, de la III parte, disp. LII, s. 1, al fin, que, si hay algunos accidentes en la sustancia del pan que no se distinguen de esa sustancia como realidades, sino como modos de una realidad, no permanecen en la Eucaristía después de la consagración. Por consiguiente, la esencia de estos accidentes no consiste en la aptitud para modificar, sino en ser actuales modificaciones, y en la realidad existen esas mismas entidades que se comportan de ese modo, y, por tanto, si permanecen en la realidad, son inseparables de sus sujetos y no pueden verse privadas de la unión actual con los mismos. Finalmente, en ellos no se distinguen realmente la aptitud para modificar y la modificación en acto; por consiguiente, son esencialmente modificaciones actuales (*D. M.*, XXXVII, sec. II, 10, vol. V, p. 668).

En la *Disputación* XXXIX ("División del accidente en nueve géneros"), acepta la división aristotélica en nueve géneros (cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, tiempo y duración, lugar y locación, colocación, veste u ornato), de tal modo que queda completa y explicada la división del ente en diez géneros o predicamentos. De todas formas, es muy difícil acotar el campo semántico de cada uno de los accidentes, aconteciendo así que el predicamento "relación" se halla presente en casi todos los accidentes.

Del resto de las *Disputaciones* dedicadas a este tema, son especialmente importantes las dedicadas a la *cantidad* (*Disputaciones* XL-XLI) y a la cualidad (XLII-XLVI). Dentro predicamento "cualidad", Suárez introduce la discusión acerca de la potencia, el acto (XLIII) y el hábito (XLIV).

4.2.9. Teoría de los modos

La noción de *modo* aparece en las discusiones filosóficas a finales del siglo XIII, posiblemente debido a Jacobo de Metz (S. Rábade Romeo, 1997, 37). Para Suárez, constituyen una categoría fundamental, muy presente en los distintos argumentos del sistema metafísico.

Los modos representan entidades muy sutiles en la estructuración de los seres; mediante su conocimiento se logran destacar los pliegues y matices ónticos que posee toda metafísica de las criaturas. Se presentan como ciertas entidades imperfectísimas, incompletas y débiles, de tal consistencia ontológica que no constituyen ningún género o especie de ser, sino que son puras afecciones de otros entes, directamente reducibles a otros predicamentos, a los cuales se asimilan. De este tipo de entidades son el punto la subsistencia, el movimiento y otra serie de entidades a las que llamamos pospredicamentos.

En conformidad con los textos de Suárez, podemos hablar de nueve tipos de

modos:

1. La *unión* de las partes sustanciales en el compuesto sustancial.
2. La *dimanación sustancial*, proveniente de la acción creadora.
3. La *supositalidad.*
4. La *inherencia* en los accidentes.
5. La *unión* en las partes componentes de la cantidad.
6. La *acción transeúnte e inmanente*, cuando hay flujo y dimanación real, esto es, siempre que obra el agente.
7. La *ubicación intrínseca*, siempre que existe presencia real.
8. El *movimiento*, cuando el móvil pasa de la potencia al acto.
9. La *figura*, siempre que la cantidad está recortada por alguna configuración.

De acuerdo con J. Alcorta (J. Alcorta, 1949, 22-23), podemos señalar tres características fundamentales que deben cumplir todas esas porciúnculas de ente a las que llamamos *modos*:

1. Inseparabilidad absoluta e incondicionada respecto a la entidad a que modifican. No tienen otra consistencia que no sea esta inseparabilidad: "Por consiguiente, en las entidades creadas se dan algunos modos que las afectan, cuya naturaleza parece consistir en que ellos mismos no son de por sí suficientes para constituir un ente o entidad en la realidad, pero intrínsecamente exigen afectar en acto a alguna entidad, sin la que les es absolutamente imposible existir" (*D. M.*, VII, sec. I, 18, vol. II, p. 25).
2. Su consistencia ontológica consiste en ser una determinación formal, actual y última de otra entidad. El modo no es determinante, sino determinación; no es actuante, sino actuación. Justamente en eso se distingue de la sustancia y del accidente.
3. El modo no se distingue del ser al que modifica mediante una modificación real, sino como un ser se puede diferenciar de sí mismo en cuanto se halla bajo estado de modificación (distinción modal). Esta distinción no es nada fuera de la cosa modificada. Así pues, el modo, al afectar a la realidad modificada, no consiste en otra cosa que en esa misma *afección y modificación*. Todo cuanto tiene de entidad lo tiene como entidad modificativa. No se puede entender como un no-ser, sino, muy al contrario, como algo positivo y real.

Averiguar cómo se distinguen los modos de la realidad a la que afectan es destacar, al mismo tiempo, su entidad. Se trata, como ya hemos anunciado, de una distinción modal.

A) Modos sustanciales y accidentales

Así pues, la consistencia ontológica del modo consiste en verificar una determinación última, funcional, en otro ser, que varía según los diversos aspectos de la modalidad. Ahora bien, más allá de la división sustancia-accidentes, el modo no se ubica en ninguna de esas entidades, sino que penetra en ambos campos de realidad. Dado que son modificaciones entitativas del ser, representan alguna capa de entidad dentro de él, que podrá ser de carácter sustancial o accidental. Si el modo es completivo, terminativo, funcionalmente determinativo, será un modo sustancial; en caso análogo, si lo fuera del accidente, será un modo accidental.

Suárez centra el eje de su filosofía en el problema de la *creación*, en cuanto divide al ente en infinito (increado) y finito (creado), *ens a se* y *ens ab alio*, o, lo que es lo mismo, en ser por esencia (necesario) y ser por participación (contingente). Ahora bien, dado que el Eximio no resuelve el problema de la limitación y dependencia ontológica de los seres creados por la composibilidad de los elementos ontológicos esencia-existencia, tiene que echar mano del concepto de *participación*, entendido éste como un *modo de dependencia*.

En toda dimanación hay una *dependencia* del efecto respecto de su causa. Toda dependencia es un modo o condición del efecto y modificación del mismo. Esto vale especialmente para la *creación*. Así, en el ser creado, hay una composición entre su entidad y el modo dimanante y resultante de la acción creadora. El ser sustancial está compuesto hilemórficamente de materia y forma, y esta composición y unión de la materia y la forma se verifica mediante el modo de *unión sustancial*. Este modo permite asimismo visualizar la relación mutua de las partes sustanciales del compuesto hilemórfico humano. Como afirma J. Alcorta: "Cuando la materia y la forma están unidas, adquieren un *nuevo estado real*, que consiste en el modo de unión. La unión es un modo porque podría darse el agregado de las partes sin que existiese el todo en el caso de que faltase la causalidad propia y formal de la unión" (J. Alcorta, 1949, 50).

Otro modo sustancial importantísimo es el de la *subsistencia*, que da lugar al supuesto, esto es, a la persona. El modo de la "supositalidad" tiene la tarea de terminar y completar la unión sustancial de materia(cuerpo) y forma (alma). Lo que añade el supuesto a tal unión es de rango esencial y no meramente accidental:

> En segundo lugar, de lo dicho se colige que tal subsistencia incluye no sólo los modos parciales de las mismas partes, sino también la unión de aquéllos entre sí. Luego la subsistencia íntegra de toda la naturaleza no es sólo un cierto agregado de subsistencias parciales, o de los modos de la materia y de la forma, ya que, de no ser así, no tendría unidad *per se* en cuanto subsistencia; consiguientemente, incluye en su género alguna unión de esos modos parciales entre sí, por la cual se unen para constituir una subsistencia adecuada de todo el compuesto (*D. M.*, XXXIV, sec. V, 23, vol. V, p. 402).

No obstante, es en relación con los accidentes donde los modos adquieren su más amplia dimensión. Desde esta perspectiva, a veces se los denomina "accidentes

menores". Frente a los accidentes caracterizados por una inhesión aptitudinal, los modos exigen una *inhesión actual*, ya que son inseparables de la entidad a la que modifican. Así pues, mientras que entre sustancia y accidente hay distinción real, entre los modos y la entidad modificada sólo cabe una distinción modal. Justamente porque los modos sólo se distinguen modalmente de la realidad modificada, se sigue el hecho de que los modos no constituyen, por sí mismos, una nueva categoría, sino que quedan reducidos, como regla general, a la misma categoría a la que pertenece la realidad modificada. De ahí que podamos hablar de modos sustanciales y modos accidentales: "Por consiguiente, cabe decir, en sentido distinto, que estos modos de los entes se reducen a los géneros de las cosas de que son modos y con las que tienen identidad real, de suerte que el modo de la sustancia se reduce a la sustancia y es sustancia, al menos incompleta, mientras que el modo del accidente es accidente y se reduce a aquel género de accidentes en que se encuentra el accidente mismo al que pertenece dicho modo" (*D. M.*, XXXII, sec. I, 14, vol. V, p. 231).

No mucho después, el Racionalismo (Descartes y Spinoza) convertirá los modos en una nueva categoría y podremos hablar de la tríada categorial *sustancia, atributos* y *modos*.

4.3. Causalidad y libertad en la polémica "De auxiliis"

4.3.1. Teoría de la causalidad

En las *Disputaciones* XIII-XXVII, lleva a cabo Suárez una reconstrucción metafísica de la teoría de la causalidad a partir de las cuatro causas aristotélicas (material, formal, eficiente y final) a las que añade la teoría de la causa ejemplar. En ella no tiene en cuenta la crítica epistemológica llevada a cabo por Ockham, sino que, muy al contrario, restaura una concepción específicamente ontológica de aquélla: "*Causa est principium per se influens esse in aliud*". Causa es un principio que infunde esencialmente el ser en el otro. (*D. M.*, XII, sec. II, 4, vol. II, p. 351). Es decir, el ser del efecto, que ha de ser distinto del ser de la causa, ha de ser producido por la actividad de la causa. De este modo, la causa da lugar a un nuevo ser distinto del suyo propio. Aunque esta teoría podrá valer para las cuatro causas aristotélicas, vale muy especialmente para la *causa eficiente*, bien se trate de la causa primera creadora, bien se trate de las causas segundas. Posiblemente sea Suárez uno de los últimos defensores de esta estricta causalidad ontológica, en lo que coincidirá con toda la metafísica anterior, especialmente con Santo Tomás.

A) La causalidad por resultancia

Dentro de la causalidad ontológica, es preciso introducir la causalidad por resultancia:

> Así, pues, afirmo en primer lugar: cuando el accidente es producido por dimanación natural, su principio próximo, según tal modo de eficiencia –cualquiera que sea dicho modo–, puede ser la sustancia, si el accidente en cuestión está inmediatamente unido a ella; pero a veces puede resultar mediante otro accidente, si tiene con éste una conexión más próxima. Toda esta conclusión es comúnmente admitida y puede explicarse, en primer lugar, por inducción; porque el entendimiento, por ejemplo, dimana próximamente de la sustancia del alma, y de la materia o de la forma y cantidad. Consiguientemente, en lo que atañe a estas propiedades, no es posible asignar ningún principio intrínseco accidental; luego es sustancial. En cambio, la figura, *v. gr.*, o el "dónde" resultan mediante la cantidad; y la blancura es resultado de una determinada mezcla de las cualidades primarias (*D. M.*, XVIII, sec. III, 3, vol. III, p. 136).

La relación causa-efecto se explica mediante una acción, pero tal acción no necesita ser esencialmente distinta de la entidad que ejerce la causalidad. De ahí que pueda hablarse de *dimanación*. Se trata de entidades-causas con tal plenitud interna que producen los efectos a partir de un acto de *espontaneidad natural*. Especialmente importante es esta causalidad en la producción de los *modos*, esto es, en la producción de esas entidades accidentales que, según nos pone de manifiesto Suárez, no tienen una distinción real completa respecto de las realidades a las que modifican, pero que sí constituyen una cierta realidad que necesita ser producida:

> A la objeción se responde que no sólo los accidentes realmente distintos, sino también aquellos que son modos verdaderamente distintos de las realidades a que afectan, se producen en estas realidades mediante una verdadera eficiencia, esto es, mediante una acción propiamente tal si se trata de modos adventicios y extraños, o, al menos, por producirse juntamente con la realidad misma, dimanan de ella por interna resultancia, si es que se trata de modos intrínsecos y de pasiones cuasi propias (*D. M.*, XXX, sec, V, 10, vol. IV, p. 415).

Así podemos decir que la figura surge de la cantidad por resultancia natural, ya que la cantidad necesita existir "figurada". Dada la cantidad, resulta la figura.

B) La teoría del acto virtual

Un segundo tema verdaderamente importante en el ámbito de la causalidad es la *teoría del acto virtual*. Su precedente está en la estructura aristotélico-tomista acto-potencia. De acuerdo con esta tradición, sólo es posible pasar de la potencia al acto a través de una causa o principio que, por estar en acto, produce ese tránsito; y ello de acuerdo con el principio aristotélico de que "todo lo que se mueve es movido por otro".

Pues bien, la teoría suareciana rompe con este dualismo radical entre acto y potencia. En efecto, entre la potencia y el acto pueden existir potencias, específicamente facultades como el entendimiento y la voluntad, que cuentan con todos los requisitos

para que, sin necesidad de un principio ajeno, puedan pasar al acto, ya que siempre están en *acto virtual*:

> En efecto, el único inconveniente que ellos aducen es que una misma cosa sería, bajo un mismo aspecto, agente y paciente, y, por tanto, estaría en potencia y en acto desde un mismo punto de vista, lo cual implica contradicción. Ahora bien, si se tiene en cuenta lo dicho más arriba y se entienden los términos, este inconveniente resulta nulo; porque no hay contradicción alguna en que una misma facultad se encuentre en acto primero y en potencia para un acto segundo inmanente, ya que el acto primero no incluye formalmente al segundo, sino el poder de producirlo, poder que es capaz de tener la misma facultad que es potencia receptiva de dicho acto; por otra parte, esto es congruente con la naturaleza de tal acto, ya que es inmanente; y esto es lo que otros afirman: que una misma facultad puede estar a la vez en acto virtual y en potencia formal (*D. M.*, XVII, sec. VII, 51, vol. III, p. 211).

Así pues, hay potencias que, estando en "acto primero", si cuentan con todos los requisitos debidos, se encuentran en *acto virtual*, situación que las faculta para que por sí solas puedan pasar a la acción o producción, o sea, dicho técnicamente, al acto segundo. De esta concepción del acto virtual y de la consecuente negación de la universalidad del principio de que "todo lo que se mueve es movido por otro", se derivarán dos consecuencias fundamentales:

1. La negación de validez de la primera vía de demostración de la existencia de Dios por el movimiento.
2. La concepción de la voluntad como capacidad de obrar por sí misma sin necesidad de que Dios la predetermine, hecho que tendrá una especial influencia en el modo de entender la libertad, como veremos más adelante.

Por otra parte, esta concepción del *acto virtual* va a ser un precedente claro del innatismo racionalista de Descartes y Leibniz.

Finalmente, es preciso aludir a la causalidad de la *Causa primera*, esto es, *Dios*, problema que es abordado en las *Disputaciones* XX, XXI y XXII. Como es obvio en el marco de una metafísica creacionista, la causalidad de la Causa primera es *original y originante*, y es el fundamento de otra causalidad. La Causa primera ejerce su causalidad en tres líneas fundamentales:

1. La creación (*Disputación* XX).
2. La conservación (*Disputación* XXI).
3. La cooperación o concurso con las causas segundas (*Disputación* XXII).

Demostrada la posibilidad y realidad de la creación, reclama para Dios el poder de crear y se suma a la opinión que niega este poder a las criaturas, por más que considera muy difícil aducir una demostración plenamente convincente para confirmarla

4.3.2. Causalidad y libertad: contexto histórico-temático

Hay tres factores que definen y determina la teoría de la libertad en Suárez y en la polémica "De auxiliis":

1. En primer lugar, el carácter humanista de la Compañía de Jesús, como orden nacida en el Renacimiento. Pertenece por sí misma a una cultura antropocéntrica que va a destacar en el hombre *la razón y la voluntad libre* como sus características fundamentales.
2. Frente a esto, no cabe olvidar que la tradición filosófica escolástica, específicamente Santo Tomás, había estado más preocupada en defender las prerrogativas de Dios que las del hombre. En este sentido, la libertad humana podía entrar en conflicto con la omnipotencia de Dios y su conocimiento eterno e infalible. En efecto, si nada puede escapar a la omnipotencia divina, no sabemos cómo el hombre, en el ejercicio de su libertad, puede decidir con autonomía obrar o no obrar, hacer una cosa o hacer otra. Este aspecto del problema es preciso desarrollarlo a partir del tipo de *concurso* con que Dios coopere en los actos libres.

   Por otra parte, tan grave o más se presenta *la compatibilidad de la libertad humana con el conocimiento divino*. Admitida la realidad de Dios, hay que concederle, entre sus perfecciones, un conocimiento perfecto: lo conoce todo, lo conoce desde la eternidad y lo conoce de modo infalible, sin que quepa posibilidad de error. Ahora bien, si Dios conoce desde la eternidad, y sin posibilidad de error, las decisiones de mi voluntad, ¿cómo es posible que yo en este momento pueda elegir una cosa o su contraria? ¿No tendré que hacer necesariamente aquello que Dios sabe desde la eternidad que yo voy a hacer? Dicho de otro modo, ¿cómo se concibe la auténtica libertad humana con el conocimiento infalible de Dios? Se nos presenta así el problema de las relaciones de la libertad humana con Dios como un complicado asunto teológico con evidentes e intrincadas repercusiones éticas y antropológicas.
3. Cronológicamente, el problema viene planteado desde las relaciones entre Erasmo y Lutero y los dos famosos opúsculos que se cruzaron entre ellos: *De libero arbitrio* y *De ser arbitrio*. En ambos se cuestiona específicamente la relación de la libertad humana con Dios. Para Lutero, siguiendo una vía agustiniana, esa voluntad será sierva de Dios, mientras que el humanista Erasmo defenderá una auténtica libertad humana.

A) Luteranismo y determinismo

Si bien exteriormente la reforma religiosa de Lutero comenzó el 31 de octubre de

1517, cuando Lutero fija en la puerta de la Iglesia de Wittenberg sus 95 tesis contra las indulgencias, sin embargo, desde mucho antes, un nuevo dogma, inspirador de las tesis, dominaba por completo su espíritu y lo separaba de la Iglesia. Se trataba del dogma de *la voluntad esclava y de la salvación por la fe sin obras*. Este dogma constituye la esencia dogmática luterana y fue el móvil de su revolución religiosa.

En su *Comentario a la Epístola a los Romanos, a los Gálatas y a los Hebreos*, ante los estudiantes de la Universidad de Wittenberg, Lutero pone de manifiesto dos tesis fundamentales:

1. Desde el punto de vista negativo, la esencial corrupción de la naturaleza humana.
2. Desde el punto de vista positivo, la justificación por la fe sola, sin las obras.

B) La corrupción esencial de la naturaleza humana y la salvación por la fe sin obras

La doctrina de la salvación de la fe sin obras supone específicamente la de la voluntad esclava. Para Lutero, la fe no expresa sólo el sentimiento a las verdades reveladas, sino la confianza en los méritos infinitos del Redentor que, aplicándose al hombre exterior, es decir, sin transformación interior, le proporcionan la vida eterna, sin mérito alguno de su parte. La fe sola salva porque las obras humanas están completamente desprovistas de todo valor moral; son radicalmente malas por proceder de una voluntad sustancialmente corrompida y orientada al mal. He aquí, pues, la tesis filosófica, base de toda la construcción teológica luterana: *el determinismo pesimista*.

En *Los dictados sobre los Salmos* (1513), admite aún la libertad: "Mi alma está en mi poder –dice, dirigiéndose a Dios–, mi libertad me permite perderla o salvarla, escogiendo tu ley o rechazándola". No obstante, identifica ya pecado original y concupiscencia. Jesucristo ha bebido el cáliz de la amargura sólo para los elegidos, no para todos los hombres. Empieza aquí su posición *predestinacionista*.

En el *Comentario a la Epístola a los Romanos* (1515-1516), la corrupción esencial del hombre es afirmada al decir que "el pecado original es la privación entera y universal de rectitud y de poder (para el bien) en todas las energías del cuerpo y del alma, del hombre entero, hombre interior y exterior". A partir de ahí, comienza a perfilar la tesis predestinacionista que podríamos formular así: Dios no se limita a permitir el pecado y la condenación; predestina al infierno y hace que el reprobado quiera espontáneamente estar en pecado y permanecer en él.

En la *Disputa contra la teología escolástica* (1517), Lutero afirma que es falso que el apetito sea libre de decidirse en uno u otro sentido; pues sin el socorro de la gracia, la voluntad del hombre produce necesariamente actos deformes y malos: la voluntad es natural e inevitablemente una naturaleza mala y viciada. La Historia, nuestra propia vida y la experiencia universal nos dicen que el libre albedrío es una pura ficción (¿quién ha

hecho jamás lo que ha querido?). Es Satanás quien ha inventado el nombre del libre albedrío. La acción de Dios nunca puede ser modificada por el hombre. Todo llega por necesidad absoluta.

C) Luteranismo y Humanismo (sobre las relaciones Erasmo-Lutero)

El movimiento luterano se inició apoyado por el Humanismo en varios puntos de convergencia: 1) ambos profesaban un cierto odio a la Escolástica; 2) ambos pretendían un estudio directo de las fuentes, es decir, indagar en los textos primitivos del Cristianismo; 3) tenían un cierto horror a la religión vulgar; 4) de algún modo se oponían a Roma y al Vaticano; 5) ambos grupos se burlaban de la mortificación cristiana, si bien desde ángulos diferentes e incluso antagónicos.

El Humanismo tenía una concepción *optimista* de la vida: admiraba y amaba la filosofía clásica que, en general y de acuerdo con los más ilustres representantes de la patrística griega, consideraban como una preparación para el Evangelio y, por tanto, profesaban la bondad de la naturaleza humana y admitían, en consecuencia, las posibilidades morales de la voluntad y de la libertad para el bien. Por su parte, el luteranismo tenía una concepción *pesimista* de la vida, profesaba la corrupción esencial de la naturaleza humana y condenaba de una manera total y absoluta las grandezas del mundo precristiano, negando radicalmente las posibilidades morales del hombre. Esta discrepancia fue exteriorizándose poco a poco hasta culminar en la ruptura con Erasmo.

Hacia los años 1517-1520, con ocasión de la ruidosa campaña en torno a las indulgencias, Erasmo ignora a Lutero. No se percata, aún, de la importancia del movimiento luterano. Intenta seguir una política de conciliación y mantenerse al margen de ambos contendientes. Sin embargo, a partir de 1523, tras los ruegos de Adriano VI y Enrique VIII, el "preceptor de Europa" pone su pluma y su prestigio al servicio de la ortodoxia católica. No obstante, Erasmo estaba ya predispuesto a hacerlo.

Espíritu totalmente independiente (*volo esse solus*), era, al mismo tiempo, un gran humanista y un ferviente moralista que había sacado de su contacto con la Biblia, los clásicos griegos y Duns Scoto, una doctrina del *optimismo moral* que, bajo el nombre de *Filosofía cristiana*, tenía como objetivo principal mejorar a los hombres, excitando y favoreciendo el esfuerzo de su propia voluntad. Fue este espíritu el que le impulsó a luchar contra el corazón mismo del luteranismo y a señalar en su obra, como objetivo fundamental, *la defensa de la libertad.* Así, contra el dogma del *servo arbitrio* escribió su *De libero arbitrio. Diatribe sive Collatio.* El ataque de Erasmo conmovió al mundo protestante, a los íntimos de Lutero y al mismo Melachton. Fue en esa situación como Lutero escribió, con el máximo desvelo y henchido de pasión, su obra *De servo arbitrio.*

D) Formación y evolución del espíritu de Lutero

El ambiente del convento de Lutero es fundamentalmente occamista y Lutero recibió esta formación. El occamismo ayudó a la evolución de su determinismo en una doble influencia: por una parte, en la afirmación absoluta de Dios, que afianza la tesis predestinacionista, y por otra, valorar fuertemente la libertad del hombre en el momento de la justificación.

Psicológicamente, Lutero era un hombre muy nervioso, repleto de sentimientos de angustia y siempre con exceso de trabajo. Entró en el claustro por terror. Camino de Erfuhrt, le sorprende la tempestad y un rayo cae cerca de él. El rayo fue como una llamada divina, pero el convento no calmó sus angustias.

Con una conciencia absolutamente escrupulosa, para liberarse de la concupiscencia luchó contra ella y trató de arrancar sus raíces. Ante la inutilidad de su esfuerzo, se declara vencido y su experiencia de vencido la convierte en una ley universal. La impotencia de hecho se convierte en impotencia de derecho. Las consecuencias que extrae son las siguientes:

1. El libre albedrío no existe.
2. La concupiscencia es invencible.
3. La voluntad está esencialmente corrompida por el pecado.
4. Todos los actos del hombre están informados por la concupiscencia. Luego todos los actos del hombre son pecado.
5. A pesar de ello, queremos salvarnos, necesitamos la paz interior y no es posible sin la seguridad de la salvación. Ésta no puede venir dada a través de las obras, sino sólo a través de la fe, de la fe sin obras.

De acuerdo con Lutero, en el fondo de todos los actos humanos está el pecado original, que es la inclinación al mal, el disgusto del bien y la huida de las buenas obras. Es imposible alejarse del pecado. Todo sentir es pecado; pecamos en nuestros mejores esfuerzos; sólo tenemos derecho al infierno. El hombre no puede, por sí mismo, justificarse. Nuestro libre albedrío es esclavo del pecado y debe mejor llamarse *servo arbitrio*.

No obstante, cuando escribe *De servo arbitrio*, Lutero se propone ser objetivo y prescindir de los estados de su conciencia. El libre albedrío se le presenta a Lutero como el "máximo enemigo" de la salvación del hombre, esclavo de la muerte, del pecado, de Satanás, no haciendo ni pudiendo intentar sino el mal. Por ello prefiere que no exista el libre albedrío, que no se deje en manos de los hombres nada de lo que pueda procurar la salvación. Incluso aunque no existiese el demonio, estaríamos obligados a trabajar en perpetua incertidumbre y a luchar en el vacío y, si mi conciencia viviese y trabajase eternamente, jamás estaría seguro de que lo que hace fuese suficiente para Dios, pues ante cualquier obra siempre tendría el escrúpulo de si era o no agradable a Dios.

Ahora bien, si sacamos la salvación del libre albedrío, y aceptamos la libertad de Dios, podemos salvarnos, no por nuestra vida o nuestras obras, sino por su gracia y su misericordia. Ello haría que, si no todos, muchos se salven, mientras que por la fuerza

del libre albedrío nadie se salvaría y todos perderíamos.

a) Determinismo y amoralismo

Así pues, se puede afirmar que la tesis determinista tiene su primera formulación en un sentido moral, es más, es la *conclusión del análisis de la conciencia moral.*

En la evaluación de las obras de Lutero, se pueden señalar cuatro argumentos para explicar la relación de la fe con las obras:

1. Las obras son la condición de la fe, atraen la fe.
2. Las obras son el fruto de la fe, siguen a la fe.
3. No existe diferencia específica entre obras buenas y obras malas. Es decir, para el justificado, no hay obras malas.
4. Hay obras malas, pero no se imputan al justificado.

Las dos primeros escapan a la órbita del determinismo y son una buena concesión al sentido común y a la educación católica, así como a su responsabilidad como jefe religioso. En ellos se percibe, por una parte, la importancia de la libertad humana en la realización de las obras; por otra, el desinterés subyaciente a dichos actos.

La lógica del sistema luterano está manifiestamente presente en las otras dos teorías: para el justificado, no hay obras malas y si las hubiera, éstas no se le imputan. Aquí sí que aparece el concepto kantiano de *autonomía de la conciencia moral.* El cristiano que recibe por la fe el beneficio de Cristo está absolutamente por encima de toda ley. Allí donde Cristo reina por su gracia, el Decálogo no tiene ningún derecho de acusar, ni de espantar a la conciencia. No puede pecar, porque su corazón es puro. Así, resulta que el mundo moral luterano está dividido por dos hemisferios:

1. El de los que tienen fe, los justificados.
2. El de los que carecen, los reprobados.

En el primero no existe imputabilidad, ni obligación, ni sanción. El premio eterno lo da Dios, independientemente de la conducta moral del hombre. Esto está íntimamente relacionado con la ausencia del libre albedrío. En el determinismo pesimista, para que el hombre pueda salvarse, debe ser transportado fuera de la ley, fuera del orden moral.

De acuerdo con el segundo, los actos humanos están siempre corrompidos, son pecados, y puesto que tienen la obligación de realizarlos buenos, merecen la sanción del castigo eterno. He ahí una obligación y una sanción sin libertad. Una obligación imposible de cumplir y una sanción imposible de evitar.

En ambos casos, la imputabilidad está disociada de la libertad y el determinismo conduce al *amoralismo.* En definitiva, el determinismo implica la destrucción del orden

moral.

b) En el subsuelo de la controversia "De auxiliis"

Suele decirse que es el *Comentario a la Epístola a los Romanos* de San Pablo donde Lutero expone, por primera vez, de una manera clara y terminante, su doctrina de la *voluntad esclava*. Es cierto que San Pablo tiene un muy profundo sentido del pecado y proclama la predestinación divina para los elegidos, pero lo hace manteniendo el valor de las obras, y además exige al individuo la contribución de su propio esfuerzo para la salvación. No obstante, en los textos de San Pablo aparecen dos elementos antitéticos: por una parte, *el optimismo* que emerge a partir de la afirmación de la libertad humana; y por otra, el *pesimismo* que surge a partir de la aceptación de la *omnipotencia divina*.

Pues bien, resulta que la historia del pensamiento cristiano se ha apoyado en esos textos, surgiendo, de acuerdo con la interpretación que se le haya dado, sistemas antagónicos. Lutero encontraría en estos textos su determinismo pesimista.

c) La importancia de San Agustín

En los orígenes de la Reforma, Lutero se proclama discípulo de San Agustín: "Nuestra teología y San Agustín hacen progresos y reinan en nuestra Universidad", dirá en una carta a Juan Lang (A. Bonet, 1932: 72). Según ello, San Agustín defiende el libre albedrío; lo defiende con el mismo fervor que la gracia. En su controversia con los pelagianos dice que consentir o resistir el llamamiento de Dios depende de cada voluntad. El que cree en Dios lo hace porque quiere y en libertad. No obstante, al defender *la gracia* contra aquéllos, advierte del peligro de destruir la libertad, y se esfuerza por evitarlo e incluso cree haberlo conseguido. Sin embargo, defiende que sólo con la gracia es posible el libre albedrío y el bien, y que Dios, al coronar a los buenos, no corona sus méritos, sino sus propias gracias. La voluntad de Dios lo rige todo y no puede ser obstaculizada, elige los santos para el cielo y elige los malos para el mal.

San Agustín pasó su vida defendiendo la libertad contra los maniqueos y la gracia contra los pelagianos. De ahí que el ambiente de decadencia en que vivió, sus controversias maniqueas y pelagianas, y el esfuerzo personal que tuvo que llevar a cabo para mantenerse firme en sus posturas religiosas pudieron muchas veces llevarle a poner en tela de juicio las energías naturales del espíritu humano y a acentuar, por una parte, la esclavitud del hombre hacia el pecado y, por otra, la necesidad de la gracia para redimirlo.

d) La triple corriente agustiniana

De los múltiples caminos por los que transitó la influencia agustiniana, nos interesa recoger especialmente las tres vías siguientes:

1. Inspirado en San Agustín, *Tomas Bradwardin* (+ 1349), profesor de la Universidad de Oxford y más tarde arzobispo de Canterbury, se propuso vencer a los pelagianos de su tiempo transportando el problema del terreno teológico al filosófico y defendiendo el "more matemático" derecho de la causalidad divina. En este sentido, mantiene que Dios lo hace todo y su acción no puede impedirse ni modificarse. Dios necesita al hombre en todos sus actos. Diosmueve y predetermina al hombre no sólo en los actos buenos, sino también en los malos, los cuales quiere Dios sólo cuanto a la sustancia del acto, no en cuanto a su malicia. No los quiere *simpliciter*, sino *secundum quid*. No obstante, el hombre es libre: no lo es respecto de Dios, pero sí lo es respecto a las causas creadas.

   La libertad consiste en poder juzgar racionalmente y obrar voluntariamente. El hombre es dueño de sus actos, pero con sujeción a la necesidad precedente de la voluntad divina. En el acto del *concurso*, la acción humana procede de la voluntad divina, a la que sigue como a una señora lo hace su sirvienta.

   De este modo, Brandwardin promovió un movimiento predestinacionista, muy discutido en la Universidad de París, que, con diferentes matices, defendía *una predeterminación física*.

   En la misma línea, Wiclef, profesor de Oxford allá por el 1340, defiende un *predeterminismo universal*: *Omnia de necessitate eveniunt*. Ésa es la fórmula condenada por el Concilio de Constanza y que más tarde utilizará Lutero. La necesidad se halla en Dios, en el cual se confunden *voluntad y poder*. Dios hace necesariamente todo lo que hace y no puede hacerlo de otra manera. Podría si quisiera; pero no puede quererlo. Dios impone esta necesidad a las criaturas: determina en cada uno todos y cada uno de sus actos y predestina a todas sus criaturas.

   No obstante, Wiclef pretende salvar la libertad humana. Ésta es compatible con la necesidad: el hombre es libre del mismo modo que lo es el Padre engendrando al Hijo, o los bienaventurados contemplando a Dios. La necesidad que viene de Dios no coacciona al "ser menesteroso", del mismo modo que el impulso de la gravedad no coacciona a la piedra a la que hace caer. Lutero, que no leyó a Bradwardin, se sintió muy influido por Wiclef.
2. Orden de los ermitaños de San Agustín, fundada por Alejandro VI en 1524, a la que pertenecía Lutero. Según Hugo de San Víctor, el pecado original es la ignorancia y la concupiscencia, y aun la primera procede de la segunda. Ésta queda después del bautismo, pero se imputó sólo como venial. El

determinismo luterano se presenta como una consecuencia de la corrupción esencial introducida en la naturaleza humana por el pecado original.

3. El agustinismo contemporáneo de Lutero. Los agustinos alemanes del tiempo de Lutero estaban divididos en dos grandes grupos: *observantes* y *conventuales*. Más que en los reglamentos, estribaban sus diferencias en la manera de observarlos. Los conventuales menospreciaban las múltiples obras de piedad ordenadas por la Regla y las eludían con frecuentes dispensas. Por su parte, los observantes representaban una fuerte reacción ante el estado de relajación en que estaba cayendo la Orden, tan profundo que en el Concilio V de Letrán pensaron suprimirlo.

   Lutero fue primero observante, pero después del regreso de su viaje a Roma se convirtió en conventual. De acuerdo con esta corriente acepta tesis ya muy conocidas: corrupción esencial de la naturaleza humana, confusión de la concupiscencia y el pecado original, predeterminación al mal y a los infiernos, negación expresa del libre albedrío y negación absoluta del valor moral de las obras.

   Así, en el choque que se produjo entre el optimismo nominalista de su formación y el pesimismo agustinista, triunfó este último, especialmente porque contaba con su mejor aliado: la psicología personal de Lutero.

4.3.3. La tesis determinista

En *De servo arbitrio*, Lutero se propone llevar a cabo la solución de dos cuestiones fundamentales:

1. Si Dios prevé algo contingentemente o si hacemos todas las cosas por necesidad. El desarrollo de esta tesis nos conducirá al determinismo universal.
2. Si la voluntad hace algo o nada en orden a la salvación del hombre. Su desarrollo nos conducirá al pesimismo universal.

A) El determinismo universal basado en la inmutabilidad de la presciencia y voluntad divinas

Lutero establece el determinismo universal fundándose en los atributos divinos, y primariamente en el carácter de inmutabilidad de la ciencia y la voluntad de Dios: el cristiano debe saber que Dios preconoce nada contingentemente, sino que todo lo prevee, dispone y lleva a cabo con voluntad inmutable, eterna e infalible. De este modo, Lutero elimina el libre albedrío.

En efecto, la inmutabilidad de la presciencia fija la inmutabilidad del objeto

preconocido. Estaríamos ante un Dios ridículo, si previese el futuro con incertidumbre; si previó que Judas sería un traidor, necesariamente debió serlo, y no estuvo en su mano ni en la de nadie que no lo fuera. Es necesario que lo preconocido se realice. El sentido común nos dice: si Dios lo prevé, necesariamente será. De ahí la imposibilidad de juntar, de llegar a un acuerdo, entre la presciencia de Dios y la libertad humana.

Igualmente es incompatible la libertad humana con la naturaleza de la voluntad divina. Y supuestas la presciencia y omnipotencia divinas, se sigue ineludiblemente que no vivimos y obramos por nosotros mismos, sino por su omnipotencia. Para Lutero no se trata de un poder por el que puede hacer muchas cosas que no hace, sino que es un *poder actual por el cual lo hace todo en todos*. Nos presenta a Dios como un acto inquieto que obra constantemente en todas las criaturas y a ninguna deja ociosa, sino que a todos mueve con inevitable movimiento.

La voluntad de Dios es absolutamente eficaz y no puede ser contenida u obstaculizada, sino que producirá los efectos que necesariamente, según el tiempo, lugar, modo y medida, hayan sido previstos y queridos. Así, pues, el libre albedrío sólo compete a la divinidad. Sólo Dios hace lo que quiere en el cielo y en la tierra. Atribuírselo a los hombres sería casi un sacrilegio. Ahora bien, en el seno mismo de la divinidad podemos encontrar la siguiente contradicción: por un lado, la libertad de Dios es absoluta, ya que su voluntad es la regla universal y nada hay superior a ella; pero, por otro, Dios fue libre, pero ya no lo es. No puede alterar en nada su querer, sino que todo en su actividad está prefijado por las leyes que él mismo se impuso. *Dios es el creador libre del destino, de su propio destino.*

B) El pecado original y la corrupción esencial de la naturaleza humana

Según Lutero, la naturaleza de Adán, antes del pecado, estaba compuesta por dos elementos, a saber, la carne y el espíritu. El primero, la carne, comprendía todo el hombre actual, esto es, cuerpo, sensibilidad, inteligencia y voluntad. El espíritu representaba un principio natural de acción por el que el primer hombre se mantenía adherido a los preceptos divinos y a la práctica de las virtudes. Sin embargo, a causa del pecado original, este elemento sobrenatural abandonó al hombre, y ahora la naturaleza humana está incompleta; es sólo carne y consta solamente de elementos que la apartan de Dios, y le inclinan esencialmente al mal, a la sensualidad, a la incredulidad, al orgullo y al pecado. La razón humana es ciega para las cosas y la voluntad no puede querer el bien y lo ignora.

La simiente está viciada. Como Dios mueve a cada ser según su naturaleza, al hombre, corrupto por naturaleza, lo impulsa al mal. Se nos presenta así a Dios como el caballero que monta un caballo de tres patas, o como el escultor que esculpe sus estatuas en una madera carcomida. El hombre está esencialmente determinado al mal y peca, incluso en sus actos más virtuosos. Todo en el mundo es pecado y la voluntad es una

miserable esclava de aquél.

Sólo en un sentido puede admitirse el libre albedrío. No como una fuerza capaz de dirigir al hombre por diferentes caminos u buscar ahí su realización, sino sólo como una fuerza por medio de la cual el hombre es *apto para ser arrebatado por el espíritu* e informado por la gracia de Dios, y ser creado para la vida o para la muerte. En Dios, es preciso distinguir una doble voluntad:

1. La de salvar a todos los hombres, manifestada en Jesucristo. Es la propia de los tímidos y, desde luego, en la que creen los ignorantes.
2. La oculta, terrible y adorable, que salva y condena arbitrariamente, según su capricho. Es lo que piadosos y místicos aceptan como única regla suprema. De acuerdo con ello, la voluntad oculta de Dios se relaciona con los hombres con un amor o con un odio inmutables y eternos; y no sólo antes de sus obras, sino antes de que el mundo existiese. Desde la eternidad, el infierno espera a unos y el reino de Dios a los otros. Así, la humanidad está dividida en dos grandes grupos: por un lado, están los *carnales*, a los que el pecado conduce a la ruina; por el otro, están los *justificados*, a los que la gracia de Dios conduce necesariamente a la bienaventuranza.

C) La humanidad está dividida en dos grandes reinos: los impíos y los justificados

Lutero trata de explicar cómo Dios mueve la voluntad al mal. El impío no puede evitar el impulso de la omnipotencia divina, pero por su corrupción esencial no puede sino corromperse aún más. Así, yerra y peca por necesidad, mientras no sea extraordinariamente corregido por el espíritu de Dios. Es más, a partir del análisis de la conciencia individual, piensa Lutero que nadie, refiriéndose a sus actos, puede decir sinceramente que tal o cual acción place a Dios. De ahí que, aunque fuese posible el libre albedrío, es preferible que éste no exista, porque si el hombre tuviera que luchar contra todos los peligros, tentaciones y demonios que aquél acarrea, nadie se salvaría.

Ahora bien, ¿cómo se puede salvar la justicia y la voluntad de Dios, si el hombre está, desde siempre, determinado al pecado y no puede evitar su destino, la mayoría de las veces, el destino de los condenados? Ésa era la pregunta del sentido común y también la de Erasmo de Rotterdam. La respuesta luterana estaría en la línea de pensar que el más alto grado de fe consiste en creer que Dios es clemente, a pesar de que condena a muchos y salva a muy pocos. Desde luego esto no es comprensible, pero si lo fuese, ya no necesitaríamos la fe: eso pertenece a la voluntad de Dios, oculta, inescrutable e incognoscible. Además, la razón humana es ciega y sacrílega en materia de fe.

El hombre no puede, ni debe, buscar ninguna razón de cómo obra la voluntad divina que es, en sí misma, regla suprema. *Lo que Dios quiere no es bueno porque así debió quererlo, sino que es bueno porque así lo ha querido*. Las razones y motivos

pertenecen al ámbito de la voluntad de la criatura, no de Dios. Dios salva y condena gratuitamente por su puro querer, pero ello no es obstáculo a su justicia, la cual nada tiene que ver con el entendimiento humano. Siendo la naturaleza divina incomprensible, así también lo debe ser su justicia.

De hecho, tampoco se sirve Dios de la justicia humana en su administración del mundo, de modo que si nos guiáramos por los dictados de la humana razón, habríamos de concluir que Dios no existe o que es un malvado, ya que, con frecuencia, se ve a los malos en la prosperidad y a los buenos en la desgracia. Esta situación es corregida y resuelta a la luz del Evangelio, según el cual existe otra vida, reparadora de las injusticias mundanas.

4.3.4. La polémica "De auxiliis"

Como ya se ha anunciado, la libertad es considerada como una propiedad de la voluntad. De ahí que la base del problema tenga que buscarse en el modo de entender la voluntad. Y esto nos sitúa en el núcleo mismo de la polémica "De auxiliis", esto es, de los auxilios, ayudas o concurso de Dios en las acciones libres. Y en España, esta polémica enfrentó a las dos grandes órdenes religiosas (dominicos y jesuitas), con sus grandes personalidades al frente de ellas:

a) Por una parte, los dominicos, que trataban de acogerse a la doctrina de Santo Tomás, cuya complejidad y ambigüedad posibilitaban un concepto de la voluntad humana como *potencia pasiva*. En consecuencia, desde esta pasividad, necesitaba, para actuar, de un concurso o promoción divina que la impulsara a actuar. Así, aparece formulada la famosa *promoción física*. Entre los defensores de esta postura podemos señalar a Domingo Báñez (1528-1604) y D. Álvarez (†1635).

b) Por el contrario, los jesuitas desde Pedro Fonseca (1528-1599) y, sobre todo, Luis de Molina (1535-1600), con su famosa y polémica obra *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, cuya primera edición tuvo lugar en Lisboa en 1588, defendían que la voluntad es una potencia activa y que, en consecuencia, era capaz de actuar por sí misma.

Ambos coinciden al afirmar que la libertad consiste en la *indiferencia*. Pero mientras que para los dominicos esa indiferencia es pasiva, para los jesuitas es activa.

A) La doctrina de la libertad como indiferencia pasiva (teorías de Báñez y Álvarez)

Dios es la causa primera, la causa universalísima, cuya eficacia se extiende a todos los efectos mundanos. Dios concurre inmediatamente en la acción de toda fuerza creadora y, por consiguiente, en la voluntad libre, para que ella pueda realizarse y su efecto obtenerse. El *acto libre* verdaderamente, propiamente y en sí mismo es el hecho por Dios. En esta conclusión fatal que resume el punto tradicional sobre la causalidad divina, convienen tanto Lutero como molinistas y bañesianos. Pero su interpretación no es sólo diversa, sino opuesta: Dios concurre en la producción del acto libre del hombre con un concurso previo y físicamente determinante, dicen los bañesianos; en cambio, para los molinistas, este concurso no es previo y determinante, sino simultáneo e indiferente. El núcleo mismo de la controversia consiste *en la aceptación o no de la predestinación física*. En esto coinciden Lesio, Álvarez y el propio Papa Paulo V.

La causalidad divina

La acción de Dios en la causa creada es múltiple. Le da la fuerza de obrar, se la conserva y la aplica al acto, del mismo modo que el hombre es causa de la herida de la espada. Dios es causa de la acción de los agentes naturales, como la causa principal lo es de la acción del instinto.

Las causas segundas dan al efecto su última actualidad o ser, pero esto no lo pueden hacer sin ser completadas por la primera, pues toda la virtud operativa segunda es potencial y carece de la actualidad que en el acto se encuentra. Además, el ser, acto universalísimo, es efecto sólo de Dios; las causas creadas sólo lo alcanzan en sus actos por obrar como instintos de Dios. Es, pues, necesario que sean movidas por Dios antes de llegar a su producción. Las causas libres no constituyen ninguna excepción, sino que, muy al contrario, necesitan también del previo influjo divino. El libre albedrío no puede querer algo sin ser movido y ayudado por Dios.

Así pues, Dios mueve las causas naturales y las causas voluntarias. Dios da al agente el ser, el poder, el obrar y todo lo que hay en él de perfección. De ahí que el concurso divino influya en la causa antes de que ésta produzca el efecto, pues, en caso contrario, la determinación no sería de Dios.

Además, la voluntad humana requiere esta premoción divina por otro motivo especial. Ella es *indiferente*, y de una potencia indiferente no puede salir un acto específico, sin ser previamente determinado por otro agente. Todo lo que a veces es acto segundo o sólo potencia necesita ser movido por otro ser para que sea acto puro; la voluntad humana necesita, pues, ser movida también por el acto puro. De no ser así, nos encontraríamos con dos primeros principios, ya que si la voluntad pudiera obrar por sí misma, sin ser previamente movida por Dios, sería ella primer motor.

Ahora bien, ¿en qué consiste este influjo? Álvarez enumera y discute tres opiniones que se reparten en el campo bañesiano (A. Bonet, 1932, pp. 143-144).

1. Que la formación divina recibida por la causa segunda para aplicarla al acto es una cualidad a la manera de disposición transeúnte.
2. Que la moción divina recibida en las causas creadas anteriormente al acto consiste en este mismo acto de la causa segunda, en cuanto procede de Dios que la promueve y aplica eficazmente a obrar. Es, pues, determinación, por parte de la criatura y por parte de Dios.
3. Álvarez y su escuela defienden que la premoción divina es en las causas segundas algo realmente distinto de sus operaciones y un cierto complemento de su virtud activa. Además, todos convienen en admitir que además del concurso previo se da el concurso simultáneo.

En la creación, Dios dio a los seres capacidad permanente para producir efectos proporcionados a su naturaleza, pero no pudo conferirles nunca ninguna fuerza permanente en orden a la producción del ser. Donó el filo del hacha como forma permanente capaz de cortar, pero no de manera que pudiera hacerlo sin la moción del artífice. De ahí que toda causa segunda, natural y libre, sea pasiva en orden a esta previa moción divina, pues todo el que recibe es pasivo respecto a la forma que recibe.

Existe, pues, una predeterminación *extrínseca*, puesto que en el principio está la voluntad absoluta y eficaz de Dios que predetermina todos y cada uno de los actos libres del hombre, anterior a toda previsión del consentimiento futuro. Y no sólo ordena y dispone todo con el decreto absoluto y eficaz de su voluntad, sino que su intervención en la obra de la causa segunda es aún más inmediata. Desde el punto de vista de la prioridad de la razón, no temporal, es Dios quien empieza el acto al cual cooperamos, cooperación que producimos movidos por la acción divina. Álvarez desglosa su doctrina en varias conclusiones:

1. Dios, por su noción previa, aplica eficazmente la voluntad creada para que obre libre e infaliblemente, así como aplica las otras causas segundas para que obren necesariamente. Dios es causa eficiente y final de todas las causas segundas. Dios es el señor y dueño de todas las causas segundas, poseyendo, por tanto, el dominio, uso y aplicación de sus facultades.
2. Por esta aplicación de la voluntad humana, Dios cambia realmente la voluntad de un estado a otro, y lo hace de no querer a querer. Así, Dios determina la voluntad hacia un acto determinado, salvando su libertad.
3. Esta aplicación no es sólo moral, sino verdaderamente eficiente. Se trata del concurso eficiente necesario para cada acto voluntario.
4. Dios predetermina físicamente la voluntad *a los actos buenos*, de manera que la voluntad, así movida, se determina libre e infaliblemente a su producción. La razón de ello está en la *subordinación esencial* de la voluntad humana a Dios y en la *indiferencia* de la voluntad.
5. Es imposible que, desde la premoción, la voluntad no realice el acto al cual es predeterminada; de lo contrario, la voluntad de Dios sería ineficaz y podría

ser obstaculizada por la voluntad humana.

Como vemos, existe un *principio de necesidad* que acerca mucho las teorías de Báñez-Álvarez y las de Lutero. No obstante, con el objetivo de separarse de Lutero, Álvarez admite la posibilidad del disentimiento: aunque Dios impulsa al hombre a que realice tal o cual acto, siempre tendrá aquél el poder de no hacerlo.

¿Y qué ocurre con el mal, con los actos malos? Como la predeterminación física es universal, no pueden escaparse a ella los actos malos. Dios predetermina aquellos actos que, siendo en sí buenos o indiferentes, se transforman en malos por influjo de las circunstancias, tales como la limosna por vanidad o la excursión hecha con el fin de asesinar al acompañante. Igualmente, Dios predetermina los actos intrínsecamente malos, tales como la blasfemia, pero sólo en cuanto a su entidad, no en cuanto a su maldad.

Ahora bien, absolutamente hablando no cabe decir que Dios será causa del pecado, del acto de odio a Dios o de la blasfemia, sino que es preciso ponerlo en la finitud e imperfección de las criaturas.

B) La doctrina de la libertad como indiferencia activa (teoría de Luis de Molina)

Vamos a partir en nuestro análisis de la definición de libertad que Luis de Molina propone: "Dícese agente libre a aquel que, puestos todos los requisitos para obrar, puede hacer o no hacer; o hacer una cosa de tal modo que puede, igualmente, hacer lo contrario" (Luis de Molina, 1953, 8).

La definición no hace otra cosa que recoger las características esenciales de la libertad, destacando especialmente los conceptos de *independencia y autonomía*. Prescinde, pues, Molina de la referencia a Dios, de los aspectos teológicos o dogmáticos. Entiende que el punto de partida ha de ser la razón y lo que puede o debe ser entendido por libertad en el hombre.

Para Domingo Báñez y sus seguidores, el punto de partida tiene que ser Dios, la Teología, la fe. Dios es la Causa primera (*ens a se*) indispensable para la acción de cualquier criatura, incluido el hombre (*ens ab alio*).

El concurso simultáneo y la ciencia media

Para salvar la indiferencia activa y la consiguiente responsabilidad moral ante Dios es por lo que el molinismo combate la predeterminación física. Y justamente por ello construye positivamente su teoría del *concurso simultáneo y la ciencia media*.

Luis de Molina acepta el principio fundamental de que la influencia de la causa primera se extiende a todas las causas segundas y cada uno de sus efectos, sin exceptuar a los actos libres. Con Lutero y con Báñez, acepta que todo acto libre es directamente y *per se* hecho por Dios. Pero su interpretación de este principio es radicalmente distinta a

la de Lutero y los bañesianos.

La *Concordia* de Molina tiene un objetivo muy definido y concreto: mostrar que no hay incompatibilidad alguna entre su personal concepción del libre albedrío y las verdades impuestas por el dogma; y que incluso puede encontrar respuestas adecuadas a las diferentes objeciones puestas por los teólogos.

De acuerdo con los textos de la *Concordia*, el hombre posee libre albedrío en la medida en que tanto el hombre como Dios son auténticas causas (*concausas*) y, en ningún caso, el hombre es mero instrumento en manos de Dios. Dios colabora con su *concurso y su gracia*, y se vale de su omnisciencia para realizar la acción que corresponde; pero, en absoluto, utiliza la omnipotencia para anular o coaccionar la libertad humana. Este *concurso divino* tiene que reunir las siguientes características: ser *inmediato, físico, simultáneo y general.*

En primer lugar, tiene que ser inmediato, porque sin la presencia inmediata de Dios, ninguna criatura puede permanecer en la existencia y ninguna causa segunda puede actuar, de tal modo que "Dios concurre inmediatamente, con inmediación de supósito, junto con las causas segundas, a todas sus operaciones y efectos" (Luis deMolina, 1953, 166). Además ha de ser un influjo *físico*, como el que presta a su efecto toda causa eficiente. No se trata meramente de una recomendación o invitación, sino que la causa segunda necesita inevitablemente de la ayuda física de Dios, tanto para seguir existiendo como para poder actuar. Pero no sólo la causa segunda, sino que el mismo efecto que de ella procede no podrá venir a la existencia ni permanecer en ella sin la participación de Dios como causa –causa eficiente y primera– en la producción del efecto.

En tercer lugar, el concurso debe ser *simultáneo*: de ninguna manera puede preceder a la acción de la causa segunda; no se trata de que Dios mueva a la causa segunda –como si fuese una marioneta–, sino que ha de haber una perfecta sincronía entre la acción de Dios y la criatura, de tal modo que ambos realicen la misma acción. Por último, se trata de un *consenso general*, esto es, debe servir para todos los entes, incluido el hombre. Y por encima de todos los anteriores adjetivos, es un concurso *absolutamente necesario* para toda acción y efecto. Necesario para que el libre albedrío pueda tomar decisiones, necesario para que cualquier causa, incluso las sobrenaturales, puede producir su efecto.

Ahora bien, concurrir no es otra cosa que coincidir con alguien para la realización de un único y mismo efecto. Si Dios concurre, quiere decir que alguien o algo (las causas segundas, el libre albedrío) concurre con él. Cada uno tiene su cometido: Dios consigue que la acción se realice y que el efecto venga a la existencia; la causa segunda consigue, a su vez, que la acción y el efecto sean de una determinada especie y no de otra.

En definitiva, Dios respeta la naturaleza de las causas segundas, ya que el influjo inmediato del concurso divino no recae sobre la causa, para utilizarla como instrumento, sino que lo hace, junto a la causa segunda, sobre el efecto. Dios presta necesariamente su concurso para que el *libre albedrío* pueda actuar como *causa libre*. Y lo presta a través de la *gracia eficaz* que debe ser entendida como un auxilio sobrenatural y gratuito dado por Dios al libre albedrío de las criaturas, para que consiga su fin sobrenatural. Luis de

Molina lo califica como *preveniente y suficiente*. Esto es, ha de ser otorgada antes de la acción, y debe bastar, ser suficiente, para conseguir el fin a que aspira.

En conclusión, la solución molinista al problema de la intervención de Dios con su providencia y su gracia, manteniendo al mismo tiempo la decisión y responsabilidad del libre albedrío humano, podemos resumirla como sigue (M. Ocaña García, 1996, 49-50):

1. Dios conoce –aunque no sepamos muy bien cómo o dónde– todo lo que cada hombre hará libremente en cada una de las mil circunstancias en que pueda encontrarse en cada momento determinado.
2. El hombre, movido por su propia autodeterminación, tomará esa decisión libremente, siempre y cuando se encuentre es esa circunstancia concreta y reciba de parte de Dios tanto el concurso general como la gracia.
3. Dios facilita las circunstancias oportunas para que el hombre elija, libremente por supuesto, tal o cual acción concreta, que es, en última instancia, la que Dios conocía.

Pero, en todo caso, una vez más hay que insistir en que *Dios lo conoce porque el hombre así lo va a elegir, y no que el hombre tenga que elegirlo porque así Dios lo conoce*.

4.3.5. Teoría de la libertad

Suárez no es el creador, pero sí el verdadero organizador de la doctrina tocante a la libertad de *indiferencia activa*, ya que, en la *Concordia*, tal doctrina es sólo una noción previa, y ni por su extensión ni por su profundidad, merece el nombre de teoría (A. Bonet, 1927, 12). En la obra suareciana los temas fundamentales no son originales, ni tampoco las soluciones, que Suárez encuentra en Santo Tomás, Escoto o los grandes teólogos de su siglo. Pero él lo organiza todo en torno al principio fundamental de la *indiferencia activa*. Fijados los caracteres fundamentales de la potencia libre, encuentra adecuada la fórmula de Molina y se la apropia. La voluntad es una potencia activa, dueña absoluta de sus actos: dados todos los prerrequisitos, puede obrar o no obrar. Todas las cuestiones que encuentra en su camino son resueltas como una simple deducción de ese gran principio.

Para Suárez, la libertad es sinónimo de indiferencia. Define la potencia libre como *potentia activa ad utrumque*; se trata de una indiferencia esencialmente dinámica. Para caracterizar esta indiferencia de la voluntad, es preciso tener en cuenta lo siguiente:

1. Que en el acto humano, la decisión siempre parte de la voluntad. El movimiento de la voluntad es autóctono. La voluntad es esencialmente activa.

2. El concurso de Dios no determina el acto de la voluntad libre. Dado el concurso por una acción determinada, la voluntad puede, si lo quiere, no realizar la acción. El concurso divino no rompe la indiferencia activa.
3. Siendo la voluntad esencialmente activa, puede encaminar su esfuerzo hacia la dirección que más se le antoje, incluso hacia las direcciones más opuestas. Este poder es, justamente, la libertad.

Previo al estudio de la libertad, es preciso conocer qué significan las nociones de *libre* y *necesario*. Libre es lo opuesto a necesario; por tanto una acción será más libre cuanto más lejos de la necesidad esté. Por su parte, "*necesario* se dice por oposición a imposible y a posible que no sea, y así, desde este punto de vista, acción necesaria es aquella que, dados los prerrequisitos que exigen su realización, no puede no ser o no ser ejecutada" (*D.M.*, XIX, sec. II, 8, vol. III, p. 329).

A) Existencia y naturaleza de la libertad

De acuerdo con la argumentación suareciana, es preciso demostrar dos cuestiones: primero, que existe la libertad y, segundo, que ninguna causa extrínseca impide la acción libre:

> Así pues, contra estos errores debemos demostrar dos cosas. Primera, que en el hombre existe alguna facultad activa que de suyo y por su intrínseca y particular naturaleza no está determinada solamente a una cosa, sino que de suyo es indiferente a obrar esto o aquello, y a obrar o no obrar, una vez puestos todos los requisitos para la operación. En segundo lugar, debe demostrarse que ninguna causa extrínseca impide siempre este modo de obrar. Con ello quedará probado que entre las causas eficientes creadas hay algunas que pueden obrar no por necesidad natural, sino por libertad, y que de hecho obran así frecuentemente (*D. M.*, XIX, sec. II, 11, vol. III, p. 333).

Lo primero que será necesario demostrar es que existe el acto libre y la potencia libre y que esa potencia es activa.

B) Existencia del acto libre

En primer lugar, apela al sentir común de los filósofos griegos, latinos, los Santos Padres de la Iglesia, los filósofos escolásticos, etc. A continuación, pone de manifiesto que la elección siempre depende de nosotros: siempre está en nuestra mano poder realizar u omitir una acción determinada.

Además, Suárez utiliza la prueba de la *responsabilidad moral*. Si el acto no es libre, es necesario fruto de una determinación divina. Ahora bien, repugna al entendimiento

humano atribuir a Dios la culpa de una mala acción, luego sólo puede atribuirse al libre albedrío humano.

Por último, siguiendo a Tomás de Aquino, argumenta que la voluntad siempre sigue al entendimiento: al acto universal y, en cierto modo, indiferente, corresponde también una voluntad universal e indiferente. El objeto deja al entendimiento y a la voluntad indiferente, pero ésta decidirá elegir esto o lo otro, de acuerdo a principios de conveniencia y placer, es decir, será libre.

Pues bien, si existe el acto libre, existirá también la potencia libre, de acuerdo con el principio escolástico de la especificación de las potencias por sus actos. Así pues, entendemos por *acto libre* aquel acto voluntario en cuanto producido por una potencia libre. La potencia libre es *activa*. Solamente la *acción* es libre, no la pasión, y por tanto la potencia libre no puede ser pasiva, sino necesariamente activa. Ahora bien, la potencia libre es *indiferente*: Suárez tiene que admitir la indiferencia en el acto libre, porque indiferencia es sinónimo de *indeterminación*, y ésta es una propiedad esencial de la *libertad*.

C) Indiferencia y libertad

La voluntad es indiferente. Toda restricción a ello significa la destrucción de la libertad. Se equivocan aquellos que afirman la indiferencia respecto al juicio, pero admiten que la voluntad está influenciada o determinada en un acto propio de decidir.

Para Suárez, la indiferencia es necesaria a la voluntad, pues en ella está la raíz de la libre elección. Libertad es, pues, actividad e indiferencia, o mejor, indiferencia activa dominadora absoluta de su acto: "Causa libre es aquella que, puestas todas las condiciones exigidas para la operación, puede obrar o abstenerse a hacerla" (*D. M.*, XIX, sec. IV, 4, vol. III, p. 357).

Ahora bien, ¿es la libertad humana perfección pura, sin imperfección, o perfección mixta con parte de imperfección? Dado que la criatura es acto y potencia, es libre sólo por participación, no por esencia; de ahí que siempre acompañará a la libertad la imperfección que lleva consigo la indiferencia del acto. No obstante, supuesta dicha potencialidad propia de la naturaleza, el libre querer, que es dominio de nuestros actos, es verdadera perfección:

> Y de este modo hay libertad en Dios, puesto que es libertad por esencia; en cambio, en la criatura existe únicamente por participación, por lo que lleva aneja esa imperfección que incluye la indiferencia para actos diversos, en la cual todo lo que hay de potencialidad y de composición implica imperfección; pero, supuesta esta imperfección, la misma indiferencia y dominio sobre el propio acto entraña perfección; y esta perfección no podría ser participada por la criatura si en Dios no existiese la perfección misma de la libertad pura y exenta de imperfecciones (*D. M.*, XIX, sec. III, 6, vol. III, p. 357).

D) Libertad y conciliación con Dios

La libertad es, pues, una facultad, una potencia de la voluntad; es la potencia libre. La voluntad depende esencialmente en su actuación de dos elementos: del influjo divino que la sostiene y alimenta la corriente de vida generadora de la acción, y de las ideas que le proporciona el entendimiento.

Molinismo y bañesianismo admiten *el concurso inmediato* de Dios en las causas y en los efectos. Mas, al precisar la naturaleza de tal concurso, se dividen y contraponen. Para Báñez, el libre albedrío se mantienepasivo en orden a la mociónprevia que recibe de Dios, de tal modo que destruye la indiferencia del acto libre. Para Suárez, siguiendo a Luis deMolina, la libertad es indiferencia activa.

La libertad es libertad de necesidad, no de la servidumbre o de la coacción. De acuerdo con ello, la causa libre sería aquella que, puestas todas las condiciones exigidas para la operación, puede obrar o abstenerse de hacerlo. Para comprender esta definición hay que mantener que "existe en el hombre alguna potencia activa que es libre por su poder y naturaleza intrínseca, o sea, que tiene tal dominio de su acción que goza del poder de ejercerla y, consiguientemente, de realizar una acción u otra, o sea, la opuesta" (*D. M.*, XIX, sec. II, 18, vol. III, p. 339). La voluntad sólo actúa libremente por ser potencia activa y en cuanto se activa. De ahí que la indiferencia de la libertad no sea una indiferencia mostrenca como la del asno de Buridano, sino que es una indiferencia que debe entenderse como un poder interno de esa facultad:

> Se responde negando la consecuencia, ya que para la libertad no basta con la indiferencia para varios actos y la carencia de ellos, sino que es necesario un poder interno por el que dicha facultad pueda determinar esa indiferencia a una de las partes; mas este poder no puede darse en la facultad pasiva como tal, sino en la activa (*D. M.*, XIX, sec. II, 19, vol. III, p. 340).

Ahora bien, ¿cómo se concilia esta libertad de nuestra voluntad como potencia activa con Dios? En primer lugar, es preciso salvar el ejercicio de la omnipotencia divina, a la que nada puede ser ajeno. Dios tiene que cooperar en todas las acciones de las criaturas, incluidas las acciones libres. Y tiene que colaborar con la libertad humana que es una potencia activa que, por poder estar en acto virtual, puede obrar desde sí misma y autodeterminarse. Dios concurre, pero no con ningún tipo de premoción o predeterminación, ya que esto resultaría incompatible con la naturaleza de la voluntad humana, que es preciso entenderla como *potencia activa*. Se trata, pues, de un *concurso indiferente*. Es decir, Dios concurre, ofrece su cooperación, pero por respeto a la voluntad activa y libre que él creó deja al libre arbitrio humano la decisión de actuar o no actuar, de hacer una cosa o su opuesta.

Finalmente, es preciso plantear el problema de la conciliación de los actos libres con el conocimiento infalible de Dios. Molina y Suárez llevaron a cabo una compleja teoría de los diversos modos de conocimiento divino respecto de las cosas distintas a Él. De acuerdo con ella, Dios conoce las cosas existentes con *ciencia de la visión*, y los

posibles o futuros absolutos con ciencia de la simple *inteligencia*. El problema surge con el conocimiento de los futuros contingentes, para los cuales se especifica una tercera forma de conocimiento divino, a saber, *la ciencia media*. A través de ella, Dios conoce en sí mismos tales futuros, con lo cual el conocimiento divino, al estar ajustado a la naturaleza de lo que conoce, respeta su carácter libre, cosa que no acontecería si Dios conociese tales futuros por cualquier otro procedimiento que no respetase su libertad:

> Ahora bien, a menos que queramos que la conciliación de la libertad de nuestro libre albedrío y la contingencia de las cosas con la divina presciencia no pase de ser una peligrosa alucinación, será preciso que distingamos en Dios una triple ciencia. Una, puramente natural, por la que conoce todas aquellas cosas a las que se extiende su divina potencia, no ya porque esté determinado que hayan de ser o no en el futuro, sino porque son de por sí indiferentes para poder existir o no existir. Otra, meramente libre, por la que Dios, después de la libre decisión de su voluntad (de crear), conoce absoluta y determinadamente, qué cosas serán o no serán futuras. La tercera, finalmente, es la ciencia media, por la que, debido a la elevadísima e inexcrutable comprehensión de cualquier libre albedrío en su propia esencia, capta profundamente qué hará, movido por su innata libertad, si se encontrase en ésta, en aquélla o en cualquiera de las infinitas situaciones en que puede encontrarse, a pesar de que podría, si quisiera, hacer exactamente lo contrario, como ya quedó claramente expresado en las disp. 49 y 50 (Luis de Molina, *Concordia* IV, disp. 52, p. 339).

Así pues, la *concordia* entre la libertad humana y la intervención de Dios como Causa primera, consiste en lo siguiente: Dios lo conoce todo, incluido lo que el libre albedrío, en cada circunstancia concreta, va a elegir; de ahí que pueda Dios, sin violentar la libertad, disponer las circunstancias adecuadas para que el libre albedrío, por propia autodeterminación, elija lo que en definitiva, Dios pretendía. En definitiva, la *ciencia media* no sólo no se opone a la providencia, sino que sirve a ésta muy eficazmente.

4.4. Ideas jurídico-políticas de Suárez

Transcurridos los siglos y superadas las polémicas coyunturales, no parece hoy dudoso que la obra jurídico-política de Francisco Suárez, iniciando el siglo XVII, es una de las más notables contribuciones a la nueva mentalidad que, enriquecida por las ideas ilustradas, fue consolidando la ciencia política moderna que sustenta las concepciones democráticas contemporáneas. En el ambiente conflictivo generado por la Reforma, los problemas del poder y la soberanía, de la ley y sus funciones, recobran capital importancia en virtud de la difícil coexistencia entre poder político y magisterio eclesial. Son testimonio de ello, entre otros, los avatares biográficos de Tomás Moro (1480-1535) y sus propias inquietudes espirituales y políticas. El mismocontexto subyace a Juan Althus (Altusio) cuya obra *Politica methodice digesta* ve la luz en 1603. Con posterioridad a Suárez, se divulgan las concepciones de Hugo Grotio (1583-1645) que en 1625 publica su notabilísima obra *De iure belli ac pacis* que, tomando como eje el problema de la guerra, supondrá un verdadero tratado de jusnaturalismo. Grotio conoce

ya las ideas de la tradición española, bien representada por Vitoria, y no oculta su aprecio por Suárez, cuya profundidad de ideas considera sin parangón. Las obras específicamente políticas de Suárez son *De Legibus* y *Defensio Fidei*. Las dos son ingentes trabajos, ordenados y argumentados con rigor que citan con profusión y precisión a autores y opiniones relacionados con cada uno de los asuntos que van abordando.

Los tratados, recogidos bajo el título *De Legibus* o *Sobre las Leyes* (Suárez, 1971-1977), resultado de sus explicaciones en la Universidad de Coimbra de 1601 a 1607, ven la luz en 1612, con abundante documentación y referencias que van de la Biblia y los Padres de la Iglesia, a los teólogos y filósofos –Santo Tomás, Vitoria, Azpilicueta–, así como a fuentes jurídicas de todo tipo.

En los diversos tratados de la obra, Suárez hace explícita y reiterativa la doctrina de la soberanía popular aunque sin llegar hasta sus últimas consecuencias, al admitir, no sin notable contradicción con su propia doctrina, la justificación del absolutismo real personificado en la monarquía católica, aunque bien es cierto que vinculando siempre el poder a las obligaciones de un gobierno justo y respetuoso de los súbditos. Además de las razones teóricas, que se expondrán más abajo, la razón política de esta condescendencia pueda estar en su deseo de encontrar una "*potestas suprema*" capaz de unificar a la cristiandad, dentro del clima militante de la contrarreforma. Un espíritu ordenado como el suyo quizás retrocedió ante las eventuales consecuencias revolucionarias que podrían derivarse de una defensa de la democracia sin más limitaciones que las impuestas por la renovada voluntad popular, invocada por él como sujeto del poder.

Suárez fue objeto de la total confianza de Felipe III (1598-1621), en cuya corte los jesuitas eran muy apreciados. La propia reina Margarita de Austria tiene por sus enseñanzas la máxima estima, lo que conducirá a la refundación del Colegio Imperial, que será el centro de enseñanza para la nobleza. Hoy allí radica el Instituto "San Isidro", durante muchos años institución de gran prestigio como centro de estudios del tradicional y ya histórico Bachillerato.

La *Defensio fidei* (Suárez, 1970-1971), editada en Coimbra en 1613, es un trabajo de extraordinaria solidez, dividido en seis libros. Su trasfondo, abordando desde el inicio las diferencias respecto al anglicanismo, es una defensa de la doctrina católica y de la autoridad del Papa, que le sirven como motivo para reiterar las ideas políticas expuestas en los tratados *Sobre las Leyes*. Suárez escribe y publica la *Defensio Fidei* a petición del pontífice Paulo V, como respuesta polémica a la *Apologia pro Iuramento Fidelitatis* de Jacobo I de Inglaterra, documento específicamente sometido a crítica en el libro sexto de la *Defensio Fidei*. El rey inglés, un estuardo que no quería aparecer como "antirromano" o anticatólico, imponía en su *Apologia* una tiranía sin matices y en todos los ámbitos, puesto que solicitaba plena sumisión desde el terreno político hasta la libertad de conciencia, reclamando la fidelidad absoluta de los súbditos en todos los órdenes, incluso en el afectivo, reivindicando la obligación de amarlo, con el deber de obedecer a las leyes justas e incluso a las que considerasen injustas, puesto que el poder real no admitía límites y sólo era responsable ante Dios. A lo que podía parecerles injusto, los súbditos

no debían oponer más que llanto y lamentos, puesto que las armas de los creyentes no son otras que las "preces y suspiros". Esta insuperable muestra de las prácticas tiránicas, instauradas en Inglaterra desde Enrique VIII, aparece en 1607 anónimo y en inglés; en 1609 se divulga también en latín ya firmado por el rey Jacobo I. Su lectura sobrecoge por su despótica e intransigente severidad, insuperables por todas las censuras e índices atribuidos a la Inquisición española.

4.4.1. Relaciones comunitarias del ser humano

Suárez se inscribe en la fecunda tradición que entiende al ser humano como sociable por naturaleza, doctrina que desde Aristóteles alcanza a las filosofías cristianas, de San Agustín a Santo Tomás. Invocar la "naturaleza" supone reconocer que cada ser está dotado de principios estructurales específicos de los que se originan sus atributos y funciones. Aristóteles la define como "principio de movimiento y de reposo", de tal modo que cada ser "es" y se comporta de acuerdo a "su naturaleza" (*Física*, II, 1; *Metafísica* V, 4). Suárez deduce su doctrina política de sus propias convicciones metafísicas, coherentes con las tesis aristotélicas. En su continuidad, "la naturaleza humana" lleva implícitas relaciones de dos tipos: *predicamentales* ("*esse ad*") que son accidentales, y *trascendentales* ("*esse in*") o esenciales, atributos activos y permanentes que configuran su propia realidad ontológica (*D. M.*, 47, 4, 14). El hombre debe, en primer lugar, esclarecer, reconocer o tomar conciencia de tales relaciones esenciales y, una vez reconocidas, no puede dejar de realizarlas, ejerciendo las funciones que de ellas se derivan, puesto que no hacerlo equivaldría a negarse a sí mismo. Ellas son, por tanto, inalienables y, en consecuencia, irrenunciables y obligadas, lo que no les merma su carácter voluntario. La sociabilidad pertenece a este tipo de relaciones naturales y libres, si bien la razón última del modo de comportarse la naturaleza humana, en el contexto creyente de Suárez, radica en que todos los hombres son hijos e imagen de Dios. (*D. M.*, 47, 15, 24). Tanto en el antropológico, como en todos los demás órdenes, las leyes naturales no pueden fundarse sino en la ley eterna.

Tratándose de una relación trascendental, esto es, común y compartida por todos los hombres, la sociabilidad y su ejercicio a través de la integración comunitaria y social, viene a ser condición necesaria, aunque voluntaria y libre, que todos se imponen para que puedan hacerse efectivos los atributos individuales de cada uno. La convivencia social, en consecuencia, es el único medio para desarrollar adecuadamente las exigencias antropológicas esenciales, lo que se sintetiza en el axioma: "El hombre es un animal social y tiende natural y justamente a vivir en comunidad" (1971-1977, V, 8).

Puesto que pertenecen a la propia configuración ontológica racional, las formas asociativas no son interpretables como manifestaciones instintivas o inconscientes, sino como modalidades conscientes y voluntarias encaminadas a perfeccionar la naturaleza individual que, por ellas, alcanza su plenitud y supera sus propias limitaciones, insalvables

sin la vida en común. De este modo, Suárez sintetiza el concepto de sociabilidad natural aristotélica con el posterior de la sociabilidad como contrato, al estilo de Rousseau. Contrato que, por otra parte, no puede entenderse sino como anterior a la propia sociedad y, por tanto, como algo también perteneciente a la naturaleza.

Cada una de las formas asociativas va realizando sus "relaciones trascendentales" en la solicitud de una comunidad cada vez más amplia y perfecta. Se produce, en consecuencia, la extensión progresiva que, tomando como origen la familia, se perfecciona en ciudad/estado y ésta en estado/reino, para culminar en el estado cosmopolita. La familia nace para perfeccionar la naturaleza del individuo, y el estado para perfeccionar la de las familias: "La familia es ya evidentemente perfecta en sí misma en orden a su régimen interno o doméstico. Pero tal comunidad no se basta a sí misma [...]. De ahí que, por la naturaleza misma de las cosas, sea además necesaria entre los seres humanos una comunidad política que constituya, al menos, una Ciudad-Estado y esté formada por varias familias" (1971-1977, V, 9). Pero la ciudad-estado, entendida todavía como comunidad de familias, puede ir "aumentando hasta convertirse en reino o Estado mediante la asociación de diferentes ciudades" (ibíd). Lo que es necesario para el progreso y el orden entre los seres humanos.

A pesar de que desde siempre los hombres se agruparon en reinos y estados diferentes, con distintas formas de gobierno, el estado/reino no puede entenderse como la realidad política última, sino que, como el individuo y la familia, tiene relaciones trascendentales comunicativas, lo que lleva a la idea de que el estado reino no es racionalmente concebible sin una comunidad de estados cada vez más amplia. En este sentido, porque cada estado es partícipe de la unidad del género humano, para que pueda ser salvaguardada "la paz y la justicia" en sus mutuas relaciones, los estados deben establecer "por acuerdo y común consentimiento, algunas leyes comunes. Es lo que se llama derecho de gentes" (ibíd., 27). Suárez desarrollará con reiteración tales ideas, dejando claro hasta qué punto sus requerimientos jurídicos se inscriben en una visión moderna y cosmopolita de la sociedad.

4.4.2. El poder político

Constituida la sociedad estatal, aparece como exigencia igualmente natural la necesidad de un poder que la gobierne, puesto que donde no hay "quien gobierne, el pueblo va a la ruina" (1971-1977, V, 10). Ahora bien, puesto que por naturaleza los hombres se asocian, el poder que los gobierne no puede tener otro origen que la propia comunidad. Lo contrario sería "antinatural". De ahí la tesis simple pero esencial: "Por derecho natural (ése) el poder de soberanía radica en la comunidad de los hombres". Suárez refuerza su tesis reiterando que el principio asociativo no se deriva de convención o "disposición, sino de la naturaleza" (p. 34). Para mostrar y entender que la sociedad es el sujeto único del poder no se necesita recurrir a la revelación, como en las verdades de

fe, sino que viene confirmado por el "dictamen de la razón natural que nos muestra que Dios ha provisto suficientemente al género humano y le ha otorgado, en consecuencia, el poder necesario para su propia conservación y gobierno propio" (p. 31). Y en la *Defensio Fidei* dedica buena parte del libro III, precisamente a mostrar que el poder político no viene al gobernante inmediatamente de Dios, sino mediante el pueblo (1970-1971, II, 227). Tesis de la que se deducen, entre otros, dos importantes corolarios.

En primer lugar, situar la radicación del poder no en los individuos "ni en la masa o multitud", sino en la comunidad entendida como organismo vertebrado por proyectos y fines comunes. Esto quiere decir que primero la agrupación de individuos debe vertebrarse por una finalidad común, a modo de causa formal capaz de integrarlos en organismo o cuerpo que, como tal, se erige en sujeto previo al que Dios otorga el poder de modo inmediato. La comunidad, en consecuencia, no es asimilable a un agregado de individuos, sino a una realidad física y moralmente constituida, análoga a "un cuerpo político con un vínculo social para ayudarse mutuamente en orden a un fin político" (p. 25). Esto quiere decir que si la comunidad y el estado son definibles por el fin político, el poder no se legitima por ninguna otra razón que no sea la de su contribución a obtenerlo.

En segundo lugar, puesto que la comunidad se funda en la naturaleza racional y libre del ser humano, el poder para gobernarla adquiere la condición de exigencia racional o razonable de la vida política. No es, por tanto, mal menor o precio a pagar, sino contribución necesaria para que la naturaleza racional y sociable se realice dentro de un horizonte de mayores y mejores garantías de perfección para cada individuo. Siguiendo la misma idea de Suárez, después de Hegel diremos que la libertad individual no puede realizarse sino como reconocimiento de "otra" libertad individual, lo que solicita la concurrencia comunitaria y la autoridad para gobernarla, que no es coacción y limitación de las libertades individuales, sino requisito para que pueda llevarse a buen término la concurrencia de la libertad de cada uno con la de los demás.

4.4.3. La delegación del poder político

Porque el poder radica en la comunidad política, ésta podría mantenerlo en sus manos gobernándose a sí misma de manera colectiva. Sería ésta una forma "democrática", diferenciada de la monarquía o de la aristocracia, distinción que se encuentra ya en Platón y Aristóteles. Con esta opinión Suárez disiente de Vitoria, para quien la "traslatio" del poder es condición políticamente necesaria. La tesis la enuncia en *De Legibus* y la reitera con palabras casi idénticas en la *Defensio Fidei*: "Así, pues, la perfecta comunidad política es libre por derecho natural y no se somete a ningún hombre fuera de ella, sino que toda ella tiene en sí misma el poder que –si no se cambia– sería democrático". No obstante, como es evidente para el sentido común, esa forma de autogestión democrática haría muy difícil la gobernación del estado "porque la confusión y dilación sería interminable si hubiera de establecer las leyes por sufragio universal"

(1971-1977, V, 38). Por esta razón, la comunidad, aun habiendo recibido de Dios el atributo del poder como una propiedad "cuasi moral", puede modificarse a sí misma por su propia voluntad o consentimiento y "transferirlo a otro titular", interpretando sus propias atribuciones "como mejor convenga al bien común" (ibíd., 35).

Para que el poder radicado de modo inmediato en la comunidad pueda empezar "a darse legítimamente en una persona con prerrogativas de soberanía, es preciso que se le conceda en virtud del consentimiento de la comunidad – [...] *ex consensu communitatis illi tribuatur*– " (ibíd., 40). Doctrina que, citado aquí por Suárez, había dejado bien sentada el propio Vitoria, y que no es sino la consecuencia social del principio ontológico según el cual "la señoría de un hombre sobre otro va en contra del orden natural e implica tiranía" (ibíd., 6), puesto que ningún ser humano es superior otro, ni está sometido a nadie más que a su Creador. Por tanto, si la comunidad sujeto del poder no se autogobierna y lo traslada a un monarca o soberano, éstos no tienen otro título de legitimidad que no sea la delegación emanada de la propia comunidad (ibíd., 39). Porque toda legitimación proviene del pueblo o comunidad, el gobernante es un administrador cuyo título se deriva del pacto entre pueblo y soberano. Pacto que debe ser guardado por ambos: el monarca se ve obligado a gobernar según las "exigencias de la justicia natural" en vistas al bien común; el pueblo, a su vez, debe someterse a su labor de gobierno, mientras ésta se desarrolle de acuerdo a lo pactado, esto es, con los propósitos de administrar justamente el Estado.

A partir de la delegación del poder entendida como pacto entre pueblo y soberano, Suárez deduce dos importantes consecuencias, en apariencia discordantes entre sí, pero ambas lógicas si, una vez aceptadas sus premisas, se da por válida la máxima tradicional según la cual "los pactos deben cumplirse". Una es la que defiende el absolutismo, precisamente por la obligación del pueblo a cumplir lo pactado. La otra advierte sobre la legitimación del derecho de resistencia, oposición y deposición del monarca que no guarde el pacto.

A) La legitimación del absolutismo

Aunque en apariencia contradictoria con el espíritu "democrático" de toda la doctrina del *De Legibus*, la aceptación del absolutismo es consecuencia o corolario de entender la delegación del poder como efecto derivado de un pacto originario entre comunidad y monarca. Es en la amplitud que Suárez atribuye a tal pacto donde hace radicar la lógica que legitima tal aceptación.

Invocando como guía las formas de gobierno usuales en Platón y Aristóteles – aristocracia, monarquía y democracia–, Suárez acepta el principio usual según el cual parece claro que "el gobierno de un solo soberano" es necesariamente el más perfecto. Así lo confirma también el ejemplo de Cristo en la Iglesia y la práctica más frecuente entre las naciones, lo que en nada invalida la doctrina según la cual el poder reside en la

comunidad. Pero a partir de aquí caben las siguientes precisiones: 1) El monarca debe haber recibido el poder de la comunidad "legitimo ac ordinario iure", esto es, por un pacto originario, pero que temporalmente puede haber tenido lugar "proxime ac remote". Debido a ello, el acto legitimador de la autoridad actual se remonta a quien fue su primer poseedor. 2) Por esta razón se legitima la sucesión monárquica, que no se sustenta en un pacto renovado o actual explícito, sino en la aceptación implícita de una primera figura que, habiendo recibido en determinadas condiciones el poder, lo transmite a sus sucesores (Suárez, 1971-1977, V, 41). 3) El primer monarca puede también haber conquistado legítimamente el poder "por la guerra justa para conferir dominio y para que sea un título válido" (ibíd.).

Parece claro que Suárez, hombre todavía de su tiempo, lleva adelante su lógica a partir de dos convicciones. Primero, considera que las monarquías actuales gozan de plena legitimidad y justo título para detentar el poder en virtud del pacto original del pueblo con la primera figura que inauguró la sucesión dinástica. En segundo lugar, atendiendo a la tradición, debe presumirse que los reyes y monarcas han recibido originariamente el poder de modo absoluto y sin limitaciones, condiciones que legítimamente han sido trasmitidas a sus herederos, los actuales monarcas. Debido a ello, "la transmisión de ese poder por el pueblo al soberano no es delegación, sino cuasi enajenación o entrega ilimitada de todo el poder que había en la comunidad" (p. 49). Es, por tanto, falsa la doctrina que niega poder absoluto "al emperador, a los reyes y otros gobernantes a quienes se ha transferido ese poder del pueblo de un modo absoluto" (p. 48). Y muy explícitamente en la *Defensio Fidei*, aclara con notable amplitud que, una vez transferido al Rey, el pueblo no puede restringir su poder ni establecer limitaciones a la obligación de cumplir sus leyes justas (1970-1971, II, 225). Se deduce así la conclusión según la cual el poder pertenece a los monarcas por el propio hecho de su rango o dignidad y no por delegación: "En tales soberanos este poder no es delegado, sino ordinario. Se trata, efectivamente, de un poder perpetuo y les corresponde en virtud de su cargo" (p. 48). Y puesto que detentan el poder de modo ordinario pueden delegarlo en otros, sean mandatarios de inferior rango, jueces, funcionarios, etc., sea también en ciudades que por delegación real pueden administrarlo legítimamente.

Planteadas así las cosas, la fuerza del "pacto" entre comunidad y monarca queda condicionada por dos razones: primero, porque se hace imposible una revisión de las condiciones históricas de la legitimación originaria así como de la continuidad dinástica de las actuales monarquías; segundo, porque se presume que originariamente el pacto es equivalente a una especie de enajenación o cesión perpetua, que invalida cualquier pretendida reivindicación por parte de la comunidad política actual.

Con tal doctrina, es muy evidente la contradicción de Suárez con la tradición española de Francisco de Vitoria y de Martín de Azpilicueta (canonista profesor en Salamanca y Coimbra, muy citado por Suárez) que son absolutamente exigentes en relación con la legitimación actualiza de la delegación del poder. Sólo el pueblo otorga y deroga el poder en virtud de su propia y explícita decisión, quedando en sus manos de modo permanente la facultad de delegación o traslación al monarca y, por tanto, también

la capacidad para retirárselo. Esta interpretación, plenamente católica e incluso más acorde con Santo Tomás, sólo entiende el poder como ejercicio vicario o ministerial, siendo impensable que el pueblo pueda haber enajenado por entero y completamente su derecho al poder, puesto que Dios se lo otorgó por derecho natural (Azpilicueta, *De iudiciis*). La tesis de Suárez contrasta con esta tradición al aceptar que la delegación del poder puede haberse realizado de modo incondicional o absoluto, quedando la comunidad sin derecho a reclamarlo, más que en caso de evidente tiranía. Parece claro que en Suárez se tiende a una conciliación entre las tesis más humanistas que defienden la soberanía popular y las encaminadas a no desestabilizar los absolutismos de su tiempo.

Con independencia de la contradicción que suponga respecto a sus propias tesis, el reconocimiento del absolutismo monárquico de su tiempo por parte de Suárez puede ser el resultado especulativo de varias circunstancias. Por una parte, el gran maestro es todavía ajeno a las exigencias del constitucionalismo democrático moderno y a sus mecanismos de representación, mientras que, por otra, era perceptible que el gobierno de reinos tan complejos como España exigía una labor política que confiriese seguridad y eficacia a la tarea política y de gobierno. En este contexto establece una doctrina "democrática" pero, al tiempo, no pone en entredicho la aceptación consuetudinaria de la monarquía, a la que, no obstante, se le va a exigir el cumplimento de las obligaciones de gobierno encaminadas al bien común a través de la salvaguarda de la justicia. Esto quiere decir que, a partir de la doctrina de Suárez, no podría considerarse legítima ninguna monarquía que no se encamine a tales fines, sea o no católica. Tal es el caso de Jacobo I de Inglaterra, que no quería aparecer como anticatólico, pero cuya concepción de la autoridad sobrepujaba una interpretación vicaria de la misma. Suárez no acepta a cualquier precio el absolutismo, sino sólo aquel que, investido de la legitimidad sucesoria, no sobrepasa los límites del gobierno justo.

B) El derecho de resistencia

El derecho del pueblo a la oposición y deposición del monarca, incluso a su condena a muerte, aparece más explícitamente expuesto en la *Defensio Fidei* escrita, como hemos dicho, contra las pretensiones tiránicas de Jacobo I de Inglaterra. Aquí, después de reiterar que la soberanía popular por derecho natural radica en la comunidad, si bien su fundamento último es Dios, se explicita la tesis según la cual toda monarquía es de derecho positivo, fundada en la voluntad popular, con lo cual "rex non es dominus reipublicae ut possit ad libitum sua libertate uti". El rey no es dueño del estado hasta el punto de poder disponer según su arbitrio, sino que sólo puede gobernar para el bien y la utilidad comunes. Si el monarca no cumple tales condiciones –de acuerdo al mandato que se le había dado–, los súbditos deben considerar roto el pacto y, por tanto, es legítima la desobediencia y la resistencia. Suárez, con cautelas y precauciones, en el capítulo IV del libro VI de la *Defensio Fidei* es explícito:

> Por tanto, si un rey legítimo gobierna tiránicamente y el reino no tiene otro medio de defensa que expulsar y deponer al rey, el Estado en pleno, con el acuerdo público y común de las ciudades y de los próceres podrá deponer al rey: lo primero, en virtud del derecho natural, por el cual es lícito rechazar la fuerza con la fuerza; y lo segundo, porque en el primer pacto con que el Estado transfirió su poder al rey, siempre se entiende que quedó exceptuado este caso, necesario para la propia conservación del Estado (1970-1971, IV, 721).

La resistencia es siempre legítima si el gobernante ha llegado al poder por usurpación, pero también cuando gozando de título legítimo "la tiranía y la injusticia [...] son públicas y manifiestas". En este caso, no habiendo otro medio para deponerlo, puede ser llevada la resistencia al extremo del tiranicidio si se considera que la muerte del tirano es "necesaria para conseguir la liberación del reino" (1970-1971, IV, 718). En tales circunstancias:

> Ciertamente será lícito oponerse al príncipe incluso matándole si la defensa no puede hacerse de otra manera: lo primero, porque si esto es lícito en defensa de la propia vida, mucho más lo será en defensa del bien común; y lo segundo, porque la ciudad misma o el Estado entonces tiene entre manos una guerra defensiva justa en contra de un injusto invasor aunque éste sea su propio rey: luego cualquier ciudadano, como miembro del Estado y movido por él expresa o tácitamente, puede en ese conflicto defender al Estado de la manera que pueda (1970-1971, IV, 717).

La tiranía, por tanto, se identifica con la "guerra injusta" y oponerse a ella, con la "guerra justa".

Aunque en la cita se habla de "cualquier ciudadano", en el contexto Suárez pide que el juicio sobre el tirano sea público y compartido por el pueblo y sus "próceres", que la tiranía sea socialmente reconocida, que no se haya encontrado otra autoridad superior capaz de solucionar la situación, que no se causen más males que bienes al Estado..., en fin, toda una serie de cautelas que –legitimando la deposición y la muerte del monarca que gobierne con tiranía– no sólo son comprensibles en su tiempo, sino en cualquier doctrina jurídica dentro del contexto del estado de derecho actual, en el que deben ser puestas todas las salvaguardas a las ambiciones y tentaciones arrivistas o simplemente irreflexivas, en relación con los títulos legítimos de mando y gobierno. Puesto que el pueblo es el sujeto del poder, a él compete la decisión política de deponer e incluso matar al tirano, y no a un individuo particular o minoría que se erija por su propia decisión en representante del pueblo. Con ello Suárez, sin dar aquí mayores aclaraciones, está demandando implícitamente la necesidad de establecer mecanismos jurídicos y políticos de representación democrática para que puedan producirse acuerdos populares y socialmente compartidos entre los ciudadanos y de éstos con sus "próceres" o representantes.

La doctrina del tiranicidio no es nueva en el pensamiento cristiano, como el propio Suárez confirma al citar a Santo Tomás, pero lo cierto es que recordarla en su tiempo no resultaba nada grato para los absolutismos que recubrían Europa. Por eso la *Defensio Fidei* fue condenada en Francia, aliándose para ello la Sorbona y parlamento de París.

La condena se reitera con virulencia por los Estados Generales de 1615, reafirmándose en la opinión de que es impía la opinión que considera justo matar a los reyes, sean cuales fueren las circunstancias, puesto el soberano sólo debe rendir cuentas ante Dios. Jacobo I manda quemar la *Defensio Fidei* en un acto público en Londres, prohibe su lectura en Inglaterra y arremete contra la Compañía de Jesús en el prólogo a la traducción inglesa de las condenas de París. A su vez, se queja ante Felipe III porque tal documento haya sido publicado en su Reino.

4.4.4. Obligaciones y límites del poder. La ley y la justicia

A pesar de su aceptación del absolutismo, los textos de Suárez son unánimes sobre el derecho natural de las comunidades a su propio gobierno y sobre la obligación de los gobernantes a gobernar en función del mandato comunitario del bien común. Siguiendo las tesis de la filosofía cristiana, bien sintetizada en Santo Tomás, el bien común no es un ideal etéreo, sino logro de lo que hoy podemos llamar estado social, en el que la labor del que gobierna debe encaminarse o, en términos actuales, comprometerse en defender derechos que, siguiendo a Suárez, pueden sintetizarse y agruparse en torno a tres tipos:

a) Derechos individuales: la vida, la libertad, la dignidad, la fama, la intimidad, la libertad de conciencia, de religión y de verdad, la paz entre ciudadanos y pueblos, el bienestar material, la seguridad política y jurídica.
b) Derechos de carácter social: asociación, convivencia comunitaria, matrimonio, familia, propiedad, educación, emigración, defensa propia.
c) Derechos de carácter político: protección legal, seguridad jurídica, igualdad ante la ley, presunción de inocencia, no retroactividad de la ley, proporcionalidad en las cargas y tributos.

Esta tabla de objetivos fijados a la acción política se trueca en código de obligaciones para el gobernante, quien no podrá alcanzarlos sin el ejercicio de la justicia que, por eso mismo, se erige en causa formal del bien común y, por tanto, en sustento de la legitimidad del estado. En el contexto de la obra de Suárez, como sucedía en la tradición clásica originada en Grecia y reformulada por el pensamiento cristiano, la justicia debe entenderse como el cumplimento efectivo de la ley natural que se caracteriza por la obligación moral de hacer el bien y evitar el mal. Aunque bien y mal no sean realidades concretas, todo ser humano, en el uso de su razón, tiene intuición directa de su contenido y está capacitado para distinguir uno de otro tomando como referencia a los demás: bien es cuanto favorece y mal lo que perjudica a los otros, entendiendo que cada ser humano debe ser respetado por sí mismo. Por eso, en el contexto social, la justicia adquiere carácter concreto y se presenta como voluntad constante y perpetua de reconocer y dar a cada uno lo suyo. Formulación que, a pesar de su aparente formalismo

tautológico, se configura y determina con exigencias precisas asociadas a las concepciones éticas tradicionales de cada comunidad. En una comunidad de hablantes, todo el mundo sabe que decir "esto es justo" o/y "esto es injusto" tiene sentido, aunque éste pueda ser discutible. Por ello, no sólo el gobernado, sino principalmente el gobernante es quien está obligado al deber de la justicia entendida como acción en la que se recapitula el sentido que le ha conferido la comunidad de gobernados.

Procurar y defender el ejercicio de la justicia es el propósito único del poder de legislar y de la tarea de las instituciones. Como el poder de legislar se da al monarca, él puede delegarla, pero las demás instancias deberán ejercerlo en dependencia de él y con vistas al mismo fin de la justicia. En este contexto institucional debe inscribirse la naturaleza y las funciones de la ley positiva, que no puede ser sino un precepto justo y estable, suficientemente conocido por todos, en cuanto que va dirigida a la comunidad. Lo justo y honesto legal, en consecuencia, no se identifica con lo justo y honesto en el ámbito de la moralidad privada, porque ésta no se dirige al bien común, basta con que no se le oponga. En la ley, sin embargo, a lo justo y honesto "[...] se añade el que se ordene al bien común como elemento necesario para que sea justa" (1971-1976, I, 104). Aunque la ley va encaminada a la comunidad, tiene carácter distributivo y por eso obliga a cada una de las personas individuales. La ley que no sea justa, de acuerdo a las exigencias del bien común, no debe considerarse precepto y no obliga, por tanto, a su cumplimiento.

La especulación política de Suárez en torno a las leyes civiles o positivas es de una riqueza y modernidad todavía hoy muy apreciables. Pocos asuntos quedan fuera de sus consideraciones, si bien no haya entrado en las formas concretas y en las precisiones legislativas que, por otra parte, no constituían su cometido en cuanto que su propósito era más el de filósofo del derecho que el de político o politólogo. Las dos obras a las que venimos haciendo alusión (*De legibus* y *Defensio Fidei*) recubren toda una problemática que más tarde será objeto de la ciencia jurídica dedicada al derecho civil. A modo de síntesis temática, podrían recapitularse sus asuntos másdestacados en torno a los siguientes: *a) El Estado y el Poder*: sus concepciones, formación, independencia, integridad, unidad, la tiranía, el derecho de gentes, etc.; *b) La legislación y Derecho*: conceptos y elaboración técnica, promulgación de la ley y sus requintos, territorialidad, obligatoriedad, retroactividad, distinción entre legislación civil y canónica; el derecho penal, consuetudinario, natural, positivo, de gentes; órdenes jerárquicos en la legislación, etc.; *c) Paz y Justicia*: sus conexiones con la legislación, las sentencias y el orden judicial, la propiedad y dominio de bienes, administración, etc.

Aunque Suárez no haya alcanzado a especificar todas las condiciones y exigencias que hoy demandamos al estado de derecho, democráticamente configurado, no parece dudoso que su doctrina, a pesar de la condescendencia hacia la monarquía absoluta, reviste un indudable valor de modernidad que moverá las conciencias de su tiempo y posteriores, como se demuestra en Inglaterra y en la Francia revolucionaria, con no menos presencia en el ambiente que en América condujo a los movimientos de independencia. La coherencia, sentido crítico y documentado de sus largas exposiciones

sobre el "derecho civil", para él equivalente al tradicional "derecho romano", revisten una indudable solidez añadida a su modernidad. Bien es cierto que no ha logrado superar por entero muchos prejuicios de su tiempo, tanto en el orden político como en el antropológico, tal como parece reflejarse en sus reflexiones sobre la esclavitud, problema en él nada claro y discordante con su propia doctrina, según la cual ningún ser humano debe ser sometido por otro. En estas vacilaciones, si bien no ser esclavo es "una propiedad natural del hombre", el hombre puede verse sometido a la esclavitud "por una causa" justa, si bien tal situación debiera ser libremente aceptada (1970-1971, V, 33), lo que implica no pocas dificultades para la comprensión teórica y otras no menores en relación con la práctica social. Asuntos que, adelantados por Vives, Vitoria había dejado zanjados con indudable claridad siguiendo el principio "*homo homini par*", que también Suárez suscribe. Luego, por derecho natural, ningún ser humano debe imponer a otro su soberanía.

4.5. Bibliografía

4.5.1. Obras de Francisco Suárez

— (1960-1966): *Disputaciones Metafísicas* (*D. M.*). Edición bilingüe, con la traducción de S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver. Gredos, Madrid, 7 vols.

— (1971-1977): *De legibus*. Ed. bilingüe dirigida por L. Pereña. CSIC, Madrid, 6 vols.

— (1970-1971): *Defensa de la Fe*. Ed. anastática y trad. castellana. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 4 vols.

4.5.2. Otras obras

Alcorta, J. L. (1949): *La teoría de los modos en Suárez*. CSIC, Madrid.

Alejandro, J. M.ª (1948): *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*. Univ. Pontificia de Comillas, Santander.

Beltrán de Heredia, V. (1968): *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*. CSIC, Madrid.

Bonet, A. (1932): *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVII*. Subirama, Barcelona.

— (1927): *Doctrina de Suárez sobre la libertad*. Barcelona.

Courtine, J. F. (1990): *Suarez et le systeme de la Métaphysique*. Presses Universitaires de France, París.

Gilson, E. (1913): *La doctrine cartesiene de la libertè et la Thèologie*. París.

Hellín, J. (1947): *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*. Editora Nacional, Madrid.

Larrainzar, C. (1977): *Una introducción a Francisco Suárez.* Universidad de Navarra, Pamplona.

Molina, L. (1953): *Concordia liberii cum gratiae praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis. D. Thomae articulos.* Lisboa, 1588; Amberes, 1595. Edición crítica dirigida por J. Rabeneck S. I. Madrid-Oña, 1953.

Ocaña García,M. (1996): *Luis de Molina (1535-1600).* Eds. del Orto,Madrid.

— (1990): "La Concordia deMolina (en su cuarto centenario)", en *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, pp. 235-252.

Ortiz Ibarz, J. M. (1991): *La participación como razón constitutiva del mundo: el constitutivo formal del ente infinito.* Promociones y Publicaciones, Barcelona.

Rábade Romeo, S. (1997): *F. Suárez (1548-1617).* Eds. del Orto, Madrid.

— (1961): "La influencia de Durando en la Metafísica de Suárez", en *Estudios*, XVII, 53, pp. 249-265.

— (1963): "La metafísica suareciana y la acusación de esencialismo", en *Anales de la Cátedra de F. Suárez* (Granada), III, pp. 7-73.

Recasens Siches, L. (1927): *Filosofía del Derecho en Francisco Suárez, con un estudio previo sobre sus antecedentes en la pratística y la escolástica.* Victoriano Suárez, Madrid.

Roig Gironella, J. (1948): "La síntesis metafísica en Suárez", en *Pensamiento*, 4, pp. 169-213.

— (1991): "Carácter absoluto del conocimiento en Suárez", en *Pensamiento.* 15, pp. 410-438.

Sanz, V. (1991): *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez.* Universidad de Navarra, Pamplona.

Solana, M. (1940): *Historia de la Filosofía española.* Asociación española para el progreso de las ciencias, tomo III, Madrid.

Índice

Portada 2
Créditos 6
Dedicatoria 7
Índice 8
IntroducciónAmbigüedades y certezas del Pensamiento Español 11
1 La "Hispania Romana" y la "Corduba patricia". La Filosofía de Lucio Anneo Séneca 18
1.1. La obra de Séneca 24
1.2. ¿Espiritualismo moral? 49
1.2.1. Fin de la moral de Séneca 50
1.2.2. Sujeto y norma de moralidad 57
1.2.3. Medios específicos de la norma de moralidad 63
1.3. ¿Espiritualismo ontológico? 67
1.3.1. ¿Espiritualismo psicológico? 67
1.3.2. ¿Espiritualismo teológico? 75
1.3.3. La persona humana y su apertura a la divinidad 81
1.4. Bibliografía 83
1.4.1. Obras de Séneca 83
1.4.2. Otras obras 83
2 La Bética cristiana, cuna de latinidades y "filosofías" medievales 85
2.1. La Bética de Juvenco de Elíberis (siglo IV) 86
2.1.1. Obra de Juvenco 87
2.1.2. Doctrina de Juvenco 89
2.2. La Bética e Isidoro de Sevilla (siglo VII) 94
2.2.1. Sevilla, núcleo de culturas 96
2.2.2. La producción literaria de Isidoro de Sevilla 97
2.2.3. Erudición de Isidoro 101
2.3. La Bética y los mozárabes (siglo IX) 107
2.3.1. El Islam y al-Andalus 111
2.3.2. Los mozárabes de Córdoba 114
2.3.3. Cristianismo e Islam en la Córdoba mozárabe 122
2.4. Raimundo Lulio: pensamiento y acción Sebastià Trías Mercant 146

2.4.1. El problema de las fuentes del pensamiento luliano 146
2.4.2. El contexto biográfico-cultural del pensamiento luliano 147
2.4.3. Pensamiento y acción 152
2.4.4. El lulismo medieval 158
2.5. Bibliografía 158
2.5.1. Obras de la Bética 158
2.5.2. Obras de Raimundo Lulio 159
2.5.3. Otras obras 160
3 Pensamiento español en el siglo XVI 162
3.1. Pensamiento y Renacimiento en España 163
3.1.1. Experiencia, literatura y filosofía 163
3.1.2. Libertad y censura en el desarrollo del pensamiento español 165
3.1.3. El carácter específico del Renacimiento en España 168
3.2. Contexto intelectual y espiritual del siglo XVI 171
3.2.1. El formalismo de la filosofía escolástica 172
3.2.2. Reacciones críticas al escolasticismo 177
3.2.3. Formas de espiritualidad y neoplatonismo 185
3.2.4. Espiritualidad y crítica erasmista 190
3.3. Novedad e innovación en el pensamiento de la segunda mitad del siglo XVI 195
3.3.1. Lenguaje y moralidad en Francisco Sánchez de las Brozas 196
3.3.2. Las cautelas metódicas de Francisco Sánchez, llamado "El Escéptico" 198
3.3.3. El "espiritualismo materialista" de Gómez Pereira 202
3.3.4. El "genialismo" biologista de Juan Huarte de San Juan 205
3.3.5. Espíritu y lenguaje en Fray Luis de León 210
3.4. Bibliografía 216
4 Francisco Suárez: metafísica y libertad en la polémica "De auxiliis" 219
4.1. Coordenadas histórico-temáticas de la filosofía de Francisco Suárez (1548-1617) 220
4.1.1. El ambiente filosófico-cultural europeo en la segunda mitad del siglo XVI y primera del siglo XVII 220
4.1.2. El ambiente español en el momento histórico de Suárez 220
4.1.3. La actividad intelectual de la Compañía de Jesús 221
4.1.4. Motivaciones personales del pensar de Suárez 222
4.2. Teoría del ente o del ser en general 227

4.2.1. El concepto objetivo de ente 228
4.2.2. La noción de esencia real 230
4.2.3. El ente como nombre es la "ratio communissima entis" 231
4.2.4. Teoría de las distinciones 233
4.2.5. Teoría de los entes de razón 234
4.2.6. Las divisiones del ente 235
4.2.7. Topología de la sustancia en el sistema suareciano 237
4.2.8. Introducción al estudio de los accidentes 239
4.2.9. Teoría de los modos 240
4.3. Causalidad y libertad en la polémica "De auxiliis" 243
4.3.1. Teoría de la causalidad 243
4.3.2. Causalidad y libertad: contexto histórico-temático 246
4.3.3. La tesis determinista 253
4.3.4. La polémica "De auxiliis" 256
4.3.5. Teoría de la libertad 261
4.4. Ideas jurídico-políticas de Suárez Manuel Maceiras Fafián 265
4.4.1. Relaciones comunitarias del ser humano 267
4.4.2. El poder político 268
4.4.3. La delegación del poder político 269
4.4.4. Obligaciones y límites del poder. La ley y la justicia 274
4.5. Bibliografía 276
4.5.1. Obras de Francisco Suárez 276
4.5.2. Otras obras 276

síntesis

FILOSOFÍA

Sin perderse en polémicas sobre la naturaleza y amplitud de la filosofía española, esta obra se adentra con decisión y sin vacilaciones en la historia de los problemas y las figuras más representativas del pensamiento español. Reviste, sin embargo, no poca originalidad por dos motivos: por la atención específica dirigida más a las doctrinas y las ideas que a los avatares biográficos o historiográficos de sus autores, y por la selección e importancia concedida a determinados autores o doctrinas, eludiendo un elenco inacabado de nombres o títulos. Dentro de la exigente y concisa brevedad de un libro no monográfico que no se limita a compendio simplificador ni se amplía a "suma" omniabarcadora, viene así a colmar una laguna en la historiografía filosófica.

Su utilidad es evidente y difícilmente reemplazable no sólo para estudiosos del pensamiento propiamente dicho, sino para cuantos se preocupen por la historia, la literatura, la sociología, la política e incluso la teología de tradición española.

De acuerdo al orden general de la obra, cada capítulo está redactado por un especialista en el período o figura histórica correspondiente.

thémata

EDITORIAL SÍNTESIS

ISBN 84-7738-978-0